



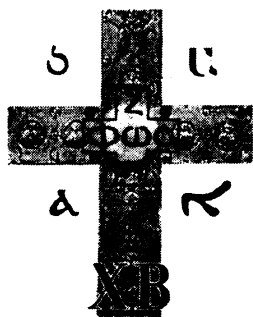
Скажи мнѣ, вѣтка Палестины:  
Гдѣ ты росла, гдѣ ты цвѣла?  
Какихъ холмовъ, какой долины  
Ты украшеніемъ была?

М. Ю. Лермонтовъ,  
*Вѣтка Палестины.*

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Центр сравнительного изучения древних цивилизаций  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭРМИТАЖ

# *ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК*

---



*Новая серия*  
*Том 1 (7)*



Издательство «Алетейя»  
Санкт-Петербург — Москва  
1999



*Главный редактор*

М. Б. Пиотровский

*Editor-in-Chief*

M. B. Piotrovsky

*Редакционная коллегия*

В. А. Арутюнова-Фиданян; Д. Е. Афино-  
генов; В. А. Лившиц; Ю. Н. Литвинен-  
ко; В. М. Лурье; И. П. Медведев (*зам.  
главного редактора*); А. В. Муравьев  
(*ответственный секретарь*); Е. Б. Сма-  
гина; С. Б. Чернецов; М. А. Шанидзе.

*Editorial Board*

D. E. Afinogenov; V. A. Arutiunova-  
Fidanian; S. B. Chernetsov; Yu. N. Lit-  
vinenko; V. A. Livshitz; B. M. Lourié;  
I. P. Medvedev (*Deputy Chief Editor*);  
A. V. Muraviev (*Executive Secretary*);  
M. Shandize; E. B. Smagina.

*Председатель Редакционного совета*

Г. М. Бонгард-Левин

*Chairman of Editorial Council*

G. M. Bongard-Levin

*Редакционный совет*

С. С. Аверинцев (Вена); З. Н. Алексидзе  
(Тбилиси); С. С. Аревшатын (Ереван);  
В. В. Асмус (Москва); Г. Бауэрсок  
(Принстон); С. Брок — *зам. предсе-  
дателя* (Оxford); Н. Г. Гарсоян (Нью-  
Йорк); Ж. Дагрон (Париж); А. И. Елан-  
ская (С.-Петербург); У. Занетти  
(Брюссель); И. Зетеишвили (Висаги-  
нас); А. Я. Каковкин (С.-Петербург);  
С. П. Карпов (Москва); Г. А. Кошелен-  
ко (Москва); М. Кропп (Мюнстер);  
Г. Г. Литаврин — *зам. председателя*  
(Москва); М. С. Мейер (Москва);  
Е. Н. Мещерская (С.-Петербург);  
В. С. Мясников (Москва); П. Мурадян  
(Ереван); Г. Ньолн (Рим); Т. Орланди  
(Рим); Л. Рюден (Упсала); Р. Тафт (Рим);  
А.-Э. Тахиаос (Фессалоника); Р. Томсон  
(Оxford); М. К. Трофимова (Москва);  
Б. Л. Фонкич (Москва); М. ван Эсбрук —  
*зам. председателя* (Мюнхен).

*Editorial Council*

Z. Alexidze (Tbilisi); S. Arevšatian  
(Erevan); V. Asmus (Moscow); S. Averin-  
tsev (Vienna); G. W. Bowersock (Prin-  
ceton); S. P. Brock — *Deputy Chairman*  
(Oxford); G. Dagron (Paris); A. I. Elans-  
kaya (St. Petersburg); M. van Esbroeck —  
*Deputy Chairman* (Munich); B. L. Fon-  
kich (Moscow); N. Garsoian (New York);  
Gh. Gnoli (Rome); A. Ya. Kakovkin (St. Pe-  
tersburg); S. P. Karpov (Moscow);  
G. A. Koshelenko (Moscow); M. Kropp  
(Munster); G. G. Litavrin — *Deputy  
Chairman* (Moscow); E. N. Mechtcher-  
skaya (St. Petersburg); M. S. Meier  
(Moscow); P. Muradian (Erevan);  
V. S. Myasnikov (Moscow); T. Orlandi  
(Rome); L. Rydén (Uppsala); A.-E. Tachiaos  
(Thessalonica); R. Taft (Rome); R. Thom-  
son (Oxford); M. K. Trofimova (Moscow);  
U. Zanetti (Brussels); I. Zeteišvili (Visa-  
ginas).

ISBN 5-89329-161-1



*Издание осуществлено при финансовой под-  
держке холдинговой компании «ИНТЕРРОС»*

© Авторы статей, 1999.

© Издательство «Алетейя» (Санкт-Петербург), 1999.

# СОДЕРЖАНИЕ

От Редакционной коллегии и Редакционного совета .....	ix
Учреждение журнала «Христианский Восток» при Российской Академии Наук. Записка В. Н. БЕНЕШЕВИЧА, Н. Я. МАРРА и Б. А. ТУРАЕВА .....	xi

## СТАТЬИ

З. АЛЕКСИДЗЕ (Тбилиси). Новые памятники письменности Кавказской Албании	3
С. А. СТАРОСТИН (Москва). Фонетический комментарий к статье З. Н. Алексидзе ...	13
Д. Е. АФИНОГЕНОВ (Москва). «Обличение и опровержение» патриарха Никифора как источник хроники Георгия Амартола .....	15
A. DESREUMAUX (Paris). Textes nouveaux extraits de manuscrits syriaques du Kérala (partie I) .....	26
M. VAN ESBROECK (Munich). Le discours dogmatique de Grégoire Vkasaser ...	38
E. HISAMATSU (Nagoya). Zur Anthropologie des Gregorios Sinaites .....	58
S. KAPLAN (Jerusalem). The literature of the Beta Israel (Falasha): a survey of a Biblical-Hebraic tradition .....	99
M. E. SHIRINIAN (Erevan), G. MURADIAN (Erevan). The Armenian collection of the ecclesiastical canons .....	124
A. LAATO (Abo). The idea of <i>kipper</i> in the Judaism of late antiquity .....	155
A. MURAVIEV (Moscow). The Syriac Julian Romance and its place in the literary history .....	194
J. C. VANDERKAM (Notre Dame, IN, USA). Calendars and Calendrical Information in the Dead Sea Scrolls .....	207
С. Б. ЧЕРНЕЦОВ (С.-Петербург). «Книга повествования о вейзаро Бафане Вальда Микаэль» — первой жене Менелика II .....	234

## СООБЩЕНИЯ И ЗАМЕТКИ

Н. АПШИАУРИ (Тбилиси). К вопросу о миссионерской деятельности св. Григория Просветителя .....	289
A. CAMPLANI (Rome). Did Athanasius know Antony? A Response to Leslie D. Barnard .....	296
М. КАСРАДЗЕ (Тбилиси), А. МУРАВЬЕВ (Москва). Чудо об открытии церкви из жития св. Василия Великого (ВНГ 256) в византийской и древнегрузинской традициях .....	302
В. М. ЛУРЬЕ (С.-Петербург). Авва Георгий из Саглы и история юлианизма в Эфиопии .....	317
П. М. МУРАДЯН (Ереван). Идея конфессиональной толерантности и межнационального согласия в армянской книжности XII–XIII веков ..	359

R. E. SINKIEWICZ (Toronto). The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts .....	374
А. ЧАНТЛАДЗЕ (Тбилиси). «Вопросоответы к Фалассию» преп. Максима Исповедника в древнегрузинских переводах .....	391

## ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

Архимандрит Августин (Никитин) (С.-Петербург). Синай и Россия. Обзор церковно-литературных связей .....	399
Б. А. ТУРАЕВЪ. Евангеліе Дѣтства Христа въ египетской письменности. <i>Публикация С. Б. Чернецова (С.-Петербург)</i> .....	434
В. М. ЛУРЬЕ (С.-Петербург). К истории появления заметки Б. А. Тураева ..	448

## РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ АННОТАЦИИ

Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai (А. В. МУРАВЬЕВ) .....	453
S. P. BROCK, Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology (В. М. ЛУРЬЕ) .....	455
From Byzantium to Iran. Armenian Studies in Honor of Nina Garsoïan (А. В. МУРАВЬЕВ) .....	463
F. MALASPINI, L' ΑΚΑΘΙΣΤΟΣ (А. В. МУРАВЬЕВ) .....	471
Н. Я. МАРР, Кавказский культурный мир и Армения (В. А. АРУТЮНОВА-ФИДАНЯН) ..	477
Богословие «египтствующих умом»: монофизитская триадология между тритеизмом и дамианизмом (Petri Callinicensis patriarchae Antiocheni, <i>Tractatus contra Damianum</i> ) (В. М. ЛУРЬЕ) .....	479
G. LUSINI, Studi sul monachesimo eustaziano (secoli XIV–XV) (В. М. ЛУРЬЕ) ..	488
Th. DASNABÉDIAN, Le Panégyrique de la sainte Mère de Dieu de Grigor Narekac'i (В. OUTTIER) .....	499
Π. Β. ΠΑΣΧΟΣ, Ἀγιοι οι φίλοι του Θεου (А. В. МУРАВЬЕВ) .....	502
R. W. THOMSON, Rewriting Caucasian History. The medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles (А. В. МУРАВЬЕВ) .....	505
A Digest of Russian Books on the Christian Orient and Related Matters .....	508
Список сокращений .....	512

# CONTENTS

From the Editorial Board and the Editorial Council .....	ix
Memorandum on the establishment of the journal «The Christian East» under the auspices of the Russian Academy of Sciences (V. N. BENESHEVICH, N. Ya. MARR, B. A. TURAEV) .....	xi

## ARTICLES

Z. ALEKSIDZE (Tbilisi). Some newly discovered texts of Caucasian Albania .....	3
B. A. STAROSTIN (Moscow). Phonological notes to Z. Alexidze's article .....	13
D. E. AFINOGENOV (Moscow). <i>Refutatio et Eversio</i> by Patriarch Nicephoros as a source of George the Monk .....	15
A. DESREUMAUX (Paris). Textes nouveaux extraits de manuscrits syriaques du Kérala (partie I) .....	26
M. VAN ESBROECK (Munich). Le discours dogmatique de Grégoire Vkayaser ...	38
E. HISAMATSU (Nagoya). Zur Anthropologie des Gregorios Sinaites .....	58
S. KAPLAN (Jerusalem). The literature of the Beta Israel (Falasha): a survey of a Biblical-Hebraic tradition .....	99
M. E. SHIRINIAN (Erevan), G. MURADIAN (Erevan). The Armenian collection of the ecclesiastical canons .....	124
A. LAATO (Abo). The idea of <i>kipper</i> in the Judaism of late antiquity .....	155
A. MURAVIEV (Moscow). The Syriac Julian Romance and its place in the literary history .....	194
J. C. VANDERKAM (Notre Dame, IN, USA). Calendars and Calendrical Information in the Dead Sea Scrolls .....	207
S. B. CHERNETSOV (St. Petersburg). «Book narrating about <i>weizaro</i> Bafana Walda Mikael», the first wife of Menelik II .....	234

## NOTES AND REPORTS

N. APTSIAURI (Tbilisi). A note about the missionary activity of St. Gregory the Enlightener .....	289
A. CAMPLANI (Rome). Did Athanasius know Antony? A Response to Leslie D. Barnard .....	296
M. KASRADZE (Tbilisi), A. MURAVIEV (Moscow). A miracle about opening of a church from the <i>Vita</i> of St. Basil the Great ( <i>BHG</i> 256) in the Byzantine and Old Georgian traditions .....	302
B. LOURIÉ (St. Petersburg). Abbas Giyorgis Saglawi and the history of the Julianism in Ethiopia .....	317

P. M. MURADIAN (Erevan). The idea of the inter-confessional tolerance and the international concord in the Armenian literature of the XIIth and XIIIth centuries .....	359
R. E. SINKEWICZ (Toronto). The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts .....	374
A. CHANTLADZE (Tbilisi). <i>Erotapokriseis to Thalassius</i> of St. Maximus the Confessor in Old Georgian translations .....	391

## FROM THE HISTORY OF SCHOLARSHIP

Archimandrite AUGUSTINE (NIKITIN) (St. Petersburg). Mt. Sinai and Russia. A survey of ecclesiastical and literary contacts .....	399
B. A. TURAEV. The <i>Infancy Gospel</i> in the Ethiopian literature. <i>Prepared for publication by S. B. Chernetsov (St. Petersburg)</i> .....	434
B. M. LOURIÉ (St. Petersburg). On the history of Turaev's paper .....	448

## REVIEWS AND BIBLIOGRAPHICAL ANNOTATIONS

Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai (A. V. MURAVIEV) .....	453
S. P BROCK, Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology (B. M. LOURIÉ) .....	455
From Byzantium to Iran. Armenian Studies in Honor of Nina Garsoïan (A. V. MURAVIEV) .....	463
F. MALASPINI, L' ΑΚΑΘΙΣΤΟΣ (A. V. MURAVIEV) .....	471
N. Ya. MARR, Caucasian cultural world and Armenia (V. A. ARUTUNOVA-FIDANIAN) .....	477
The theology of the «Egyptizing minds»: the Monophysite Triadology between Tritheism and Damianism (Petri Callinicensis patriarchae Antiocheni, <i>Tractatus contra Damianum</i> ) (B. M. LOURIÉ) .....	479
G. LUSINI, Studi sul monachesimo eustaziano (secoli XIV–XV) (B. M. LOURIÉ) .....	488
Th. DASNAÉDIAN, Le Panégyrique de la sainte Mère de Dieu de Grigor Narekac'i (B. OUTTIER) .....	499
Π. Β. ΠΑΣΧΟΣ, Άγιοι οι φίλοι του θεου (A. V. MURAVIEV) .....	502
R. W. THOMSON, Rewriting Caucasian History. The medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles (A. V. MURAVIEV) .....	505
A Digest of Russian Books on the Christian Orient and Related Matters .....	508
Abbreviations .....	513

## LE DISCOURS DOGMATIQUE DE GRÉGOIRE VKAYASER

Grégoire Vkayaser ou Martyrophile, né vers 1025, intronisé comme Catholikos en 1065, est décédé en 1105. Il était le fils de Grégoire Magistros ou Pahlavouni (990?-1059), un des hommes les plus érudits de son temps. Son surnom «Martyrophile» provient des nombreuses traductions de Passions de Martyrs auxquelles il s'est voué. Résidant d'abord en Cilicie, il s'est rapidement entouré de collaborateurs «athorakic», c'est-à-dire partageant le siège du Catholikos, afin de garder le loisir d'une information personnelle. Ses voyages l'ont mené à Constantinople (1072), en Egypte (1085), à Mélitène (1092), à Jérusalem (1099) et finalement dans les monastères de la montagne Noire près d'Antioche<sup>1</sup>.

Il était d'usage, parmi les Catholikos arméniens, de renouveler par un écrit dogmatique la conscience religieuse autonome de la nation. Peu avant Grégoire Vkayaser, Ananie de Sanahin composait un petit ouvrage rappelant les positions arméniennes à la demande du catholikos Pierre Getadardz (1019-1058)<sup>2</sup>. Peu après Grégoire Vkayaser, Paul de Taron, mort en 1123, composait son Traité contre le philosophe grec Théopiste, qui est à nouveau un manifeste de l'orientation théologique arménienne<sup>3</sup>. Grégoire n'avait pas à s'adresser à un autre écrivain que lui-même pour composer un discours «Sur les vénérables premiers Pères», dont N. Bogharian spécifie bien qu'il s'agit d'un discours «Contre les Dyophysites»<sup>4</sup>.

On ne possède pas d'indice particulier pour dater ce discours, en dehors du titre, qui spécifie que, jusqu'à son catholicossat, Grégoire avait porté le nom de Vahram, et qu'à l'occasion de sa nomination, il a changé son nom en Grégoire en l'honneur de son aïeul Grégoire l'Illuminateur. Grégoire est en fait le premier à avoir repris le nom du premier patriarche d'Arménie et a donc droit au titre de Grégoire II. Cette thèse avalise évidemment la

---

<sup>1</sup> Outre la courte notice de N. BOGHARIAN, Hay Groghner (Jerusalem 1971) 194-202, on trouvera une description plus longue de sa carrière dans M. ORMANIAN, *Azgapatoum*, v. 1 (Constantinople 1912), col. 1273-1334.

<sup>2</sup> Édité récemment par Yakob K'eoseean dans *Gandzasar* 1 (Yerevan 1992) 197-203 et 3 (1993), p. 174-245.

<sup>3</sup> Pour ses oeuvres, voir N. BOGHARIAN, Hay Groghner, 207-208. Une édition d'un texte pas tout-à-fait aussi complète a paru à Constantinople en 1752.

<sup>4</sup> Ibid., 197.

descendance iranienne de l'Illuminateur, selon les versions les plus tardives de l'Agathange au VII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. La seule chose que l'on puisse tirer de ces indications est une date plus proche de 1065 que de 1105. L'initiative à laquelle fait allusion le titre du discours et sa justification par la dynastie des Pahlavounis ne sont sans doute pas encore bien anciens. En outre, il est normal qu'au début de son mandat, un Catholicos redéfinisse les points de doctrine.

Le discours commence par rappeler les trois premiers conciles et l'échec doctrinal du quatrième concile, celui de Chalcédoine: la séquence se termine par un premier septénaire d'oppositions dans la jeunesse du Christ (1-6). Ensuite on relève trois fois sept antithèses qui constituent l'identité opérante du Christ en tant qu'homme et en tant que Dieu (7), qui sont comme la croissance de l'économie divine ici-bas. Trois autres septénaires spécifient la portée salvifique de cet agir du Dieu-Homme (8) et dont le principe de l'abolition du semblable par le semblable est énoncé explicitement. Un septième septénaire est constitué par la chronologie de la Passion qui efface celle de l'histoire primordiale d'Adam et du sort de l'humanité (9). Le rôle de la croix a valeur éternelle (10), laquelle trouve sa place dans la gloire de la Trinité (11), dans laquelle le Verbe conserve pleinement ses attributs humains dans un septénaire qui appartient à l'ogdoade éternelle, et qui s'exprimait déjà par cinq initiatives dans l'Ancien Testament pour arriver au plérôme de douze (12).

Dans ce plan, nous avons explicité des septénaires qui n'apparaissent pas explicitement dans le texte, mais qu'il nous paraît légitime de faire apparaître. Dans le discours, la part réservée à réfuter Chalcédoine est très modeste. Elle se résout dans l'accusation classique d'introduire deux personnes différentes et donc une Quadrinité dans la Trinité. C'est en effet ainsi que Timothée Élure, et après lui la majorité de l'Église arménienne a lu le Tome de Léon. Partout la «nature» du texte de Léon est comprise comme incluant une hypostase. On aboutit ainsi à une double hypocrisie: quand Jésus a faim, il dissimule sa divinité, et quand il nourrit cinq mille personnes avec deux pains, il cache son humanité. C'est pourquoi Timothée revient à la formule de Cyrille d'Alexandrie: une seule nature du Verbe de Dieu incarné après l'union.

<sup>5</sup> Voir art. *Agathangelos*, où nous avons situé les rédactions les unes par rapport aux autres // Reallexikon für Antike und Christentum, Supplbd. 1/2, Stuttgart 1985, col. 239-242.

Au moment de rappeler les premiers Conciles, Grégoire Vkasaser donne une chronologie fausse mais non isolée dans la tradition arménienne. C'est en effet exactement celle que l'on retrouve dans la Lettre de Photius<sup>6</sup> d'une part, et dans la Narratio de Rebus Armeniae de l'autre<sup>7</sup>. Le premier texte serait de 262 environ, le second qui est une traduction en grec remonte à un modèle arménien de la fin du VIIe siècle, peu avant le concile du Quinisexpte en 691<sup>8</sup>. Ces deux sources remontent sans doute à un modèle commun. Toutefois, Grégoire Vkasaser a un plus grand nombre de phrases en commun avec la Lettre de Photius. De toute manière, qu'il ait utilisé directement la Lettre ou bien le modèle commun des deux documents, il est remarquable que tous deux sont des sources tout-à-fait chalcédoniennes. Grégoire Vkasaser concède en quelque sorte aux adversaires la justesse de la doctrine trinitaire, avant de souligner la différence dans l'interprétation de l'incarnation divine.

Avec cette christologie, la série des antithèses qui suivent n'a aucune raison d'être refusée par un chalcédonien. Elles mettent toutefois en valeur une spiritualité qui eut plus de faveur à l'époque de Méliton de Sardes et de son Peri Pascha. Elles illustrent le fait que, dans la zone chalcédonienne, le texte grec de Méliton a disparu. Son modèle grec n'a été retrouvé que sur des papyrus très anciens<sup>9</sup>. En effet, la distinction des natures favorisait moins l'identité de la personne offrant le spectacle d'une double activité. C'est la beauté et la profondeur de Grégoire Vkasaser qui nous fait replonger au XIe siècle aux sources vives de la spiritualité du IIe siècle.

Comparé aux Traités antichalcédoniens qui le précèdent et qui le suivent, le discours de Grégoire Vkasaser a un ton singulièrement irénique. C'est la raison qui nous a porté à publier ce beau texte, héritier d'une si longue tradition.

Le texte est tiré du ms. 1303 de Saint-Jacques de Jérusalem, daté de 1307. *Ms. Saint-Jacques de Jérusalem 1303, p. 419.*

<sup>6</sup> N. AKINIAN, publié par P. TER-BOGHOSSIAN // *Handes Amsoreay*, 82 (1962), 65–100, 129–450. Les lignes du textes sont numérotées de 1 à 1110.

<sup>7</sup> G. GARITTE, La Narratio de Rebus Armeniae (Louvain 1952) 107–108, où toutes les erreurs chronologiques des deux sources sont mises en tableau.

<sup>8</sup> Cf. M. VAN ESBROECK, Armenien und die Penthektè // *Annuario Historiae Conciliorum* 24 (1992) 81–82.

<sup>9</sup> Cf. M. GEERARD, Clavis Patrum Graecorum, t. 1 (Turnhout 1983) 36–37.



Խաւք Գրիգորի Հայոց Կաթողիկոսի որ նախ Վահրամ՝ առճայնեալ և յորժամ Կաթողիկոս ձեռնադրեցաւ Գրիգորիս կոչեցաւ յանուն նախոյն իւրոյ սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին Ասացեալ վասն պատուիրանաց նախահարցն:

1. Զկնի յառութեան միածնի որդւոյն յերեքհարիւր և հնգէտասան ամի Սաբէլ և 1420 Արիոս գորդի արարած ասացին, և ոչ ծնունդ Հաւր, և նոքա այսպէս շփոթեալ / խառնակեցին զեկեղեցի Աստուծոյ: Իսկ յերրորդ ամի թագաւորութեան սրբոյն Կոստանդիանոսի ժողովեցան սուրբ հարքն ի Նիկիայ, և զլուսն ժողովոյն այսոքիկ էին Աղեքսանդրոս աղեքսանդրիացի Եւստաթեա անտիոքացի, Աղեքսանդրոս կոստանդինուպալսի, Մակար երուսղեմացի Սեղբեստրոս հրովեցի, Արիստակէս որդի Գրիգորի Լուսաւորչին Հայոց: Սոքա ՅԺԸ հպիսկոպոսաք նշովեալ ջնջեցին զՍաբել և զԱրիոս յեկեղեցոց սրբոց և անորիչ բաժանմամբ զանձնաւորութիւն Որդւոյ ընդ Հաւր և Հոգւոյն դաւանեցին: Իսկ զծնունդն Որդւոյն անրակիզբն և անձամանակ ասացին և Բան ի Հաւրէ և զՀոգին սուրբ ի / նոցա էութենէն ասացին անշատաբար 1421 ելանել: Զի հուր և լոյս յարեգակնէն ծնունդ ունի ալ յարեգակնէն անորիչ է, նա ինքն ոչ բոլորի նախ քան զճառագայթն և ոչ ճառագայթն և լոյս յետոյ եղեալ ճանաչի, զի յորժամ բաժանես զարեգակն ունի հուր և լոյս և յորժամ միաւորես ապա կատարեալ գոյանայ բայց անձնաւորութեամբ Գ են: Այսպէս և ամենազաւր նրորդութիւն անբաժանելի Գ էն ի միմեանց, Հայր ոչ յառաջ է քան զԲանն և ոչ Բանն և Հոգին յետոյ եղեալ: Իսկ Հայր ոչ ճանաչի Հայր եթէ ոչ Որդւով և Հոգւով: Բայց անձնաւորութեամբ բաժանի, և աստուածութեամբ միանայ:

2. Զոր արինակ ոչ բաժանի լոյս յարեգակնէն և հուրն ի նմանէ այսպէս ոչ բաժանի 1422 / Որդի ի Հաւրէ և ի Հոգւոյն: Դարձեալ զոր արինակ ոչ մեկնի յարեգակնէն հուրն և լոյսն, այսպէս ոչ բաժանի Հայր ի Բանէն ի Հոգւոյն: Զի ի հաւրէ ծնեալ է Բանն անակիզբն, և նա գեր ի վերոյ է քան զմիտս և զխորհուրդս, և Հայր ըստ էութենէ անքնին ծնող բանին: Իսկ որդին մարմնով եղեալ ըստ ժամանակի և նոյնինքն է Բան ի Հաւրէ և նա ինքն մարմնովն ոչ կոչի Բ ալ մի բնութիւն: Զի ոչ աստուած- 1423 ութիւն բաժանէր ի մարմնոյն ալ ընդ նմա միացեալ էր: Զոր արինակ զգեցեալ լինի թագաւոր զարքունական պատմութեանն որ ոչ է ի բնութենէ թագաւոր ալ զգեստ մարմնոյն և նա ոչ յերկուս բաժանի ալ մի է թագ/աւոր այսպէս և Բանն մարմին զգեցեալ ի կուսէն ոչ կոչի Բ ալ մի Քրիստոս: Եւ որպէս մարդ բանաւոր գոյացեալ լինի հոգի և մարմին և նա ոչ կոչի Բ ալ մի, այսպէս Քրիստոս յաստուածութենէն ունէր զմարդկութեան միաւորութիւն: Եւ որպէս բան և ճայն բայց բանն ճայնիւ լսի և ոչ ասի երկու ալ մի, այսպէս և բանն Աստուա մարմնով եկն յաշխարհի և ոչ ասի Բ ալ մի: Եւ որպէս բանն ի ձեռն գրոյն իմանալով խաւսի և ոչ ճանաչի Բ ալ մի, այսպէս և բանն Աստուա մարմնով երեւցաւ ազգի մարդկան և ոչ ասի Բ ալ մին: Զի յորժամ միածին ասել, յայնժամ ճանաչել զմիաւորութիւն բանին Աստուծոյ:

1424 3. Ապա յետ յիսուն<sup>10</sup> և Դ ամի, զկնի Նիկիայ ժողովոյն Մակեդոն / հոգեմարտ,

<sup>10</sup> ms. եւթանասուն, erreur due soit à Հ(ինգ)սուն, soit à la confusion de Հ et Յ.

սա զանեղ Հոգին սուրբ արարած ասաց, և ի Հարէ ոչ բղխումն և ելող և ոչ փառակից Որդւոյ: Վասն որոյ ի Հինգերորդի թագաւորութենէն մեծին Թեոդոսի, ժողովեալ Հայրապետացն ի Կոստանդինուպոլսի և գլուխ ժողովոյն աշտօրիկ եին. Դամասոս Հրովմայեցին Նեքստափոս Կոստանդինուպոլսիս Տիմաթեոս Ալեքսանդրացին Կիւրեղ Երուսաղեմացին Մելիտոս Անտիոքացին և սուրբ Ներսէս Հայոց մեծաց: Սոքա ճՄ եպիսկոպոսաւք նշովեցին զԱրիոս և զՄակեդոն և որոշեալ յեկեղեցւոյ սրբոյ, և քարոզեցին վասն ամենազար երրորդութեան երեք անձինք Գ դէմք Գ երեսք Գ կերպարանք Գ յատկութիւնք / Գ ենթակցութիւնք աշխնքն Հայր և Որդի /<sup>142</sup> և Հոգին սուրբ, մի բնութիւն մի էութիւն մի գոյութիւն մի տէրութիւն մի անվարափակ սահման: Քանզի բաժանի ըստ դիմաց և միաւոր է ըստ բնութեան քանզի յերիսն աստուածութիւն մի է և Գ մի են յորս աստուածութիւն: Քանզի Հայր և Որդի և Հոգին սուրբ անսահմանելի բնութեամբ միապէս վերաբերին յերիս անձինս: Իսկ յատկութիւնք բաժանին յիրաքանչիւր երեսս և դէմս և բնութիւն երկց աստուածութեան, այս է Տէր Աստուած ամենակալ ամենախնամ արարիչ ամենաշնի, անպարագրելի, անորակ, անքակ, անուր, աներբ, ոչ սկսեալ և դադարեալ:

4. Եւ անճնաւորութիւն Հայր այս է. ծնաւող առաքաւղ / պատճառ Որդւոյ և ոչ ծնեալ /<sup>142</sup> յովեքէ: Իսկ Որդւոյ անճնաւորութիւն այս է. Բան Ծնունդ Լոյս Կերպարան Իմաստութիւն Ճառագայթ Պատկեր Կնիք Նկարագիր: Եւ Հոգւոյն անճնաւորութիւն այս է. Բղխումն ճշմարիտ ելաւ Միխտարիչ Նորոգաւղ և ուղիղ ի բարիսն: Ի Հարէնն Որդի և Հոգին սուրբ Աստուծոյն, ոչ կոչին երկուքեանն որդիք քանզի Հայր ծնաւղ է և Որդի ծնունդ և Հոգին սուրբ ելաւ է: Իսկ Որդին ասի ընդ աջմէ Հար, և Հոգին ընդ աջմէ Որդւոյն, զի ի հարցանելն Որդւոյ առ Հար ասացեալ Հայր. Դու ես քահանայ յախտեան, այլ ի սուրբ երրորդութեան ոչ մեծ և ոչ փոքր երեւի քանզի զմեծ և զփոքր / ծամք և ծամանակք բաւանդակեն: Բայց ոչ ծամք և ոչ ծամանակք /<sup>142</sup> ոչ չափ և ոչ կշիռք մերձենայ անբաւելի բնութիւն սուրբ երրորդութիւն է: Կամեցայ զՀայր մեծ ասել որպէս ծնաւղ և պատճառ, այլ երկեա ի Հարէ քանզի Հայր ոչ էն փառք թէ յերրորդութիւն մեծ կամ փոքր իմանի: Բայց վայել է Հայր հրաշափառ զարութիւն որ փառակից գոլով ճանաչին: Արդ Հայր ծնաւղ է և ոչ ծնունդ և ոչ ելաւղ և Որդին ծնունդ է և ոչ ծնաւղ և ոչ ելաւղ, իսկ Հոգին սուրբ ոչ ծնաւղ է և ոչ ծնունդ այլ միշտ զելութիւն ունի: Յնձայ Հայր ընդ փառս Որդւոյ և զուարճանայ Որդի ընդ պատիւ Հոգւոյն սրբոյ: Իսկ փառաւորի Հոգին ի Հարէ և Որդւոյ և յերկց է/ութենէ նորակերտէ զամենայն արարածս յորմէ ամենայն եղեւ երկին երկիր, /<sup>142</sup> անմարմինք մարմնաւորք, զգալիք իմանալիք, երեւելիք և աներեւոյթք: Զայս աշտպէս ի Կոստանդինուպոլսի քարոզեցին:

5. Ապա յետիւ՛ յամի ժողովոյն Կոստանդինուպոլսի Նեստորիոս եպիսկոպոս Կոստանդինուպոլսի երկուս որդիս և Բ բնութիւնս դասանեաց առ Որդի, մի ըստ բնութեան և մի ըստ շնորհաց և զԱստուածածինն ոչ խոստովանէր Աստուածածին այլ մարդածին: Արդ ի հնգետասան ամի թագաւորութեան Թեոդոսի փոքու ժողովեցան սուրբ հարքն Մ եպիսկոպոսք յեփեսոս, և նշովեալ զամբարիշտն Նեստոր և մերձեալ

- 1/429/ յեկեղեցւոյ: Իսկ ժողովն Յփեսոսի զմիածին բանն ի մի դէմ և ի մի անճնաւորութիւն միաւորեալ ասացին, զի զ Նեստորի բերանսն կարկեսցեն որ զմիածինն յետ միաւորելոյն յերկուց բնութեանց ասացի լինել, զոր մշտնջենաւոր որդին: Ի լերինն ցուցանէր զբնութիւն իւր և ոչ Բ բնութիւնս ունելով ալ մի: Վասն զի յերեւելոյն և յաներեւելեան միաւորեալ էր: Զի յորժամ Եբրայեցիքն խորհեցան քարկոծ առնել զՔրիստոս, յայնժամ նա միացեալ մարմնով անցեալ ընդ մէջ նոցա, գնալով քանզի անմարմնական կերպարան իւր ի կերպարանս մարմնոյ ոչ տեսանիւր: Վասն որոյ Տիմաթեոս գրէ ասելով թէ Դոկիք փոխեցին զայնոսիկ որ յետ միաւորելոյն Բ բնութիւն ասեն մարմնացելոյ բանին / զոր նախահաւրքն մի դէմ և մի անճնաւորութիւն ասացին, զի զմարդադաւանսն յանաթարասցեն զոր սերմանեաց Նեստոր և աճեցոյց Թեոդորիտէ: Այլ մեք խոստովանիմք Քրիստոս յերկուց բնութեանց միաւորեալ մի անճնաւորութիւն և մի դէմ մի Քրիստոս մի Որդի զի Որդին Աստուծոյ տեղեքեալ իւր տաճար գոյացոյց և Աստուած և մարդ յերկուց բնութեանց միաւորեալ, այս է Որդի յերկուց բնութեանց մի և նոյն զի ընդունէր զմարդկային խոնարհութիւն և գործէր զամենային զսքանչելիսն, զի որպէս և միածին յերկուց բնութեանց միաւորեալ էր: Նա ինքն անշփոթաբար յերկուս տեղիս անորիշ մնալով
- 1/431/ զի Աստուածահրաշ մարմինն անյեղաւրէն և անքակ է զոր Տէրն ասէ / թէ. Ես և Հայր մի եմք, զայս ասէ ոչ զինքն Հայր անուանելով ալ անբաժանելի զինքն գիտելով ըստ էական բնութեան Հայր: Իսկ Թեոդորիտէ աշակերտ լեալ Նեստորի և ի նորա պիղծ գրոցն Բ բնութիւն ասաց լինել Որդւոյն Աստուծոյ: Նա ինքն Թեոդորիտէ բանիւք իւրաք շփոթէր զեկեղեցի Աստուծոյ, զորոյ լուեալ փոքր Թեոդոս խոսովեցաւ յոյժ հրամայեաց ժողով լինել հաստատել զաւանդութիւն առաջին սուրբ հարցն:
6. Ապա ի նմին ամի վախճանեցաւ թագաւորն և հրամայեալն խափանեցաւ: Իսկ փոխանակ նորա Մարկիանոս ժողով լինել ի Քաղկեդոնի և զլուս ժողովոյն այսոցիկ եին. Լեւոն, Թեոդորիտէ, Յոբնաղ Երուսաղեմացի, փղաբխանոս, Անատաւիս
- 1/432/ Կոստանդինուպալացի: Արդ ի փրկագործ յարութենէն մինչեւ ցժողովն Քաղքեդոնի, ամենեքեան ուղղափառութեամբ վարեցան: Իսկ ի ձեռն լուսաւոր վարդապետացն զբողոսուն աւետարանին ընկալան որպէս դայեակ տղայոց ի Քրիստոս կաթն ջամբեցին տիեզերաց: Ապա ի ժողովն Քաղկեդոնի զերրորդութիւն չորրորդութիւն դաւանեցին և զերիս սուրբ ժողովն ուրացան, որ մեզ բնութիւն և երիս անճնաւորութիւն քարոզեցին, խոստովանել զմիածին Բանն էակից Հայր ըստ աստուածութեան և զուգակից ըստ մարդկութեանս զի յերկուց բնութեանց կատարեալ
- 1/433/ բաղկանալով անճառելի և հրաշափառ միածին: Վասն այսորիկ / անշփոթելի մի անճն երեւեցաւ յերկուց բնութեանց, մի Որդի անբաժանելի և անփոփոխելի: Վասն որոյ Կիրեղ Աղեքսանրացի ասէ. Ես զխառնակումն որ էութիւն և ի բնութիւն ոչ ընդունիմ զի խառնակումն զշփոթիւն բնութեանց գործէ, բայց զանճառ միաւորութիւն ուղիղ իմաստութեամբ խոստովանել: Եւ արդ ընդ Հայր վասն զի Աստուած էր կատարեալ, և ընդ մարդկան խափն նոյնինքն Աստուա և մարդ միացեալ բնութեամբ: Քանզի անկարելի էր արարածոյ զմարդիկ կարատաացաք Աստուծոյ մարդանալոյն, և

մեռանելոյն ասէ. այն են կամք Հաւրն որ առաքեացն զիս զի առաքողին և որ առաքեցաւն մի է բնութիւն: Զիմն ասելով զմարդկայինն / նշանակելով զի զՀոգի և <sup>143</sup>1439) զմարմին մարդկան իւրացոյց: Վասն այսորիկ ասէ. Իմ կամաւքս կատարեալ զկամս առաքելոցին իմոյ. զի ծնեալն Աստուած Բան յառաջ քան յաւիտեանս, էակից և փառակից Հոգոյն: Նա ինքն Մովսիսի հրով երեւեցաւ ի մորենտջն և ի լերինն ի սիւն ամբոյն խաւսէր ընդ Իսրաեղի: Եւ յորժամ երեւեցաւ Մովսիսի երեսքն փառատրեցան: Նա ինքն ի վախճան ծամանակի էութեամբ խոնարհեալ ի հայրական ծոցոյ կամաւ հաւր և հաճութեամբ սուրբ Հոգւոյն: Ծագունն անմեկնելի ի հայրական ծոցոյ խոնարհեալ և անապականաբար բնակեցաւ յարգանդ սուրբ կուսին: Զոր առեալ ի մասանց մարմնոյ նորա, և / ինքեամբ պատեալ շարունակէ զմարմինն <sup>143</sup>1440) անպարագրելի սաղմն առեալ ի կուսէն ծառայական կերպիւ և զծագրեալ մակերեւութեամբ, և խառնէ յանպարագրելի աստուածութիւն իւր բոլորամասն կատարեալ, հաւաքմամբ ծամանակաւ բերմամբ առլըցեալ ըստ մարդկան քանաւոր ձեւով բանն անճատելի: Քանզի անդուստ յորովայնի միանայ բնութեամբ ի մարմնի ըստ համբակական տիոց մարմնոյ ի զարգացումն գայ մերով բնութեամբն ինն ամսեան ծնանի անդրանիկ որդին Աստուծոյ ի Բեղդէմ Հրատառնի ի քաղաք Դաւթի և հրաշափառ ներմարդացեալ ի վեր քան զմիտս, գոյով ի Հաւրէ որպէս զԱստուած և գոյով ի կուսէ որպէս զմարդ: Թանմատոյց լոյս ծածկի ան/ծամանակն ընդ Հաւր և <sup>143</sup>1441) Հոգւոյն և խանձարրապատ եղեալ մտանէ ընդ ծամանակաւ: Սրբէիցն թագաւոր մանկանա և աստեղբն Բանն նստի յաթոռ փառաց ընդ Հաւր և յանբանից մսուր բազմի: Բանիւ բարձեալ ունի զամենայն արարածս և բառնի ի գիրկս կուսին: Կերակրի ի ծնաւդէն ըստ բնութեան մարմնոյն և պարգեւս բարութեան բաշխէ ազգի մարդկան: Ի Հերովդէ փախչի յԵգիպտոս և գկուոս Եգիպտացոցն կործանեաց: Ի տաճարն բնձայի ըստ արիւնացն այլ և արձակէ զծերունին ի կապանաց մարմնոյ: 7. Որպէս մարդ մկրտի Յորդանան և որպէս զԱստուած բառնա զմեղս աշխարհի: <sup>143</sup>1442) Որպէս մարդ և հիւանդն մերձենայր և որպէս զԱստուած հալածէր զտաժանելի նեղութիւն մարմնոյ նոցա: Որպէս մարդ գակն զարդարեալ շարունակէր կաւով և որպէս զԱստուած զկենդանութիւն Հոգւոյ ի նմա կապեաց: Որպէս մարդ քաղցեաւ և որպէս զԱստուած հինգ հացի զհինգ հազարսն կենդակրեաց: Որպէս մարդ անգիտանալով ասէ զարն և զծանն այլ անբաժանելի բնութեամբն Հաւր անճառ խորհրդոցն հաղորդս առնէ զաշակերտսն ի վերնատանն: Որպէս մարդ ընթանայր ի ծառն թզենի խնդրել կերակուր, և որպէս զԱստուած առ ծամայն ցամաքեցոցնաւէր զնա յարմատոյն: Որպէս մարդ հարցանէր. Ուր եղիք զաւգարոս և որպէս զԱստուած <sup>143</sup>1443) արտաքս աճէր զմեռեալն ի դժոխոց: Որպէս մարդ բարկածի և որպէս զԱստուած ոչ ըմբռնի: Որպէս մարդ վաճառի և որպէս զԱստուած պատուական արեամբն իւրով գնէ զաշխարհս ի մեղաց: Որպէս մարդ աղաթէ և որպէս զԱստուած զերկրային ընդ երկնայինսն խառնեցէ: Որպէս մարդ փախչի ի փորձութենէ և որպէս զԱստուած յաղթէ փորձողին: Որպէս մարդ արտասուեաց և որպէս զԱստուած բառնայ զամենայն արտաւար յերեսաց: Որպէս մարդ յատենի կացեալ առաջի Պիղատոսի և

որպէս զԱստուած յաթոռ փառաց նստի : Որպէս մարդ հարցանէ ի Պիղատոսէ և  
 1/439/ որպէս զԱստուած ի հրեշտակաց փառաւորի: Որպէս մարդ կապի / և որպէս զԱստուած  
 արճակէ զամենեսեան ի կապանաց: Որպէս մարդ պսակի ի փշոցն և որպէս զԱստուած  
 ի բաց բառնա ի մէնջ զփուշ մեղաց և զտատաակն: Որպէս մարդ խաչի և որպէս  
 զԱստուած զլուսաւորսն խաւարեցուցանէ: Որպէս մարդ չարչարի և որպէս զԱստուած  
 զմեղս պատառէ: Որպէս մարդ զքղամիթն կարմիր զգենու և որպէս զԱստուած  
 զպատմութեանն Ադամայ պատառէր: Որպէս մարդ մերկացեալ բարձրանալ ի փայտ  
 խաչին և որպէս զԱստուած աստուածային մկրտութեամբն զմարդիկ զգեցուցանէր:  
 Որպէս մարդ զլեղի կերակուր ճաշակեաց և որպէս Աստուած զլեղի ճաշակեալ  
 քաղցրացուցանէր:

1/440/ Ծ. Գինի զմոսեալ մատուցանէին փրկչին զի բանքն նորա քաղցրացին ի քիմս  
 մարդկան: Զխաչն իւր տալո՛ր փոխանակ տկոյն Ադամայ և զսուրբ մարմին իւր  
 պարզէ փոխանակ դառնութեան պտղոյն, և փոխանակ աղբերն նդումայ արբուցանել  
 է մարդկան զփրկաւետ արիւն իւր: Զպատուհասն զոր եղ փրկիչն ի վերայ մարդոյն  
 վասն յանցանաց, զայն ի մարմնի իւրում կրել սպան: Յերկուց բնութեանց միացեալ  
 ճայնիւ ասել անդամաւորին թէ թողեալ լիցին քեզ մեղք քո, և նոյն միացեալ  
 ճայնիւն ասելով Պետրոսի թէ . Որում թողուցուք յերկրի զմեղս եղիցի թողեալ յերկինս:  
 1/441/ Նա ինքն զերկանց պատուհասն ի ձեռն երկանցն եբարձ: Իսկ ի յայրին / ուր էր  
 գերեզման նախամարն ուր թաղեցաւ Աբրահամ և իւրքն, անդ արքայ անմահից ի  
 մտուր յանբոնից բազմի, զի զմարդիկ յերկինս վերակոչեցէ որ ի ձեռն մեղացն  
 նմանեցան անասնոյ: Խանձարապատի զի զպատմութեանն Ադամայ պատառեցե:  
 Ասէ. Տրտում է անձն իմ զի զմեր տրտմութեամբ հացուտելն խափանեցէ Ադամ:  
 փախեալ ի մէջ անդառախիտ ծառոցն, վասն այնորիկ փրկիչն մեր փախեալ յեգիպտոս  
 զի նմանեաւն զնմանն բարձցէ: Յորժամ յաստուածային զազաթն ընկալաւ զփշոցն  
 պսակն, յայնժամ զանէծն մեր եբարձ և բեւերեաց ի խաչին:

1/442/ 9. Յաւուրն ժամու յորժամ և առ լսելիս մատուց / խրատու չար վիշապին, ի նոյն  
 ժամու աւուրն մատնի Տէրն մեր ի դատաստան մահու: Յաւուր ուրբաթու և վեց ժամ  
 աւուրն ճաշակեաց Ադամ պտղոյն և յաւուր ուրբաթու և վեց ժամ աւուրն բարձրեցաւ  
 Տէրն մեր ի խաչին: Ադամ մերկացաւ ի փառացն և Տէրն մեր մերկացաւ ի խաչին:  
 Նոր Ադամ փրկիչն վասն առաջին Ադամայ գոչէ ասելով. Աստուած Աստուած իմ  
 ընդէ՞ր թողէր զիս: Ի խաչին աղաղակեաց և առ Հայր արճակեաց զողին վասն զի  
 արտաքսեալ զԱդամ յաշխարհս յայս: Եղաւ մարմնով ի գերեզմանի զի  
 զիշխանութիւն մեղաց լուծանէ: Ընդ երեկս աւուրն լուսաւ Ադամ զճայն գալոյ ի

1/443/ դրախտի անդ և ընդ երեկ աւուրն ոտնաճայն առնէր առ դրունս դժոխոց: Մանաթ  
 եղեւ Ադամ ոտնաճայն և աւետիս մատուցանէր հոգւոցն որ ի դժոխս ըմբռնեալ  
 կային: Այս էր բնութիւն բանին Աստուծոյ զոր միացաւ մարմնով կատարէր: Վասն  
 այսորիկ ընդ Գրիգորի Աստուածաբանի հրատարակեմք. Աստուած խաչեալ արեգակն  
 խաւարեալ քանզի Որդին Աստուծոյ իշխանութեամբ եկեալ ի մահ խաչին և  
 չարչարանաց աստուածութեան և իւր համարելով զմարմնոյն չարչարանացն առանց

վշտանալոյ: Ձարչարելին յանչարչարելուն, չարչարեցաւ և աստուածութիւն մնաց անչարչարելի ի չարչարելաւն: Ձարչարի որպէս մարդ և որպէս զԱստուած անչարչարելի մնայր: Որպէս մարդ մեռանի և որպէս զԱստուած անմահ մնայր: / 144/

Քանցի ըստ էութեան Աստուած մարդացաւ և ոչ մարդն աստուածացաւ: Իսկ զխաչն ոչ լոկ մարդոյ ասեմք քանզի լոկ մարդոյ զարարածս փրկել չէ հնար, և Աստուած լոկ խաչիւ և մեռանել չէ մարթ, այլ էնն Աստուած եկն լինել մարդ և չարչարեալ մարմնով մեռաւ փրկել զարարածս:

10. Վասն որոյ մարմինն տերունական է և խաչն աստուածընկալ քանզի Բ բնութիւնս միատրեալ ունէր խաչն աստուածընկալ: Իսկ չարչարանս մարմնոյն ոչ աստուածութեան արկանեմք այլ որ եղեն չարչարելաւն չարչարեցաւ, և աստուածութիւն ոչ մեռաւ, չարչարելի և անչարչարելի, երեւելի և աներեւոյթ, անմահ և մահկանացոյ: Որպէս մարդ չարչարեալ մեռաւ, և որպէս զԱստուած կառավարէր զամենայն ախարածս: Որպէս մարդ ի գերեզմանի եղաւ և անմահ աստուածութեամբն զկենդանութիւն տայր մարմնոյ իւրոյ անապական պահելով: Իշխանութեամբ առաքեաց զՀոգին առ Հայր և Նովին իշխանութեամբ զդժոխս աւերեաց: Իսկ աստուածային հրով ճառագայթիւք հրակիզեաց զսանդարամետս դժոխոց և գերեաց զիշխանն մեղս: Ասէր. Զգերեալսն փրկեաց և առ աւար զմարգարէսն հանդերձ ամենայն ննջեցելովքն: Իշխանական կամաւք առաջին պտուղ լինել անդրանիկ մեռելոց յարութիւն և ճանապարհէ որդեաց ամենայն մարդկան զառ ի մեռելոց յարութիւն: Ընդ ճանապարհ թագաւորին վերանալ ի բանակս բարապանաց երկնից և հոգեղինացն գեր / ի վերոյ անցանել յաշակողմանն: / 145/

Իսկ Որդին միածին միացեալ մարմնովն վերանստի ընդ աջմէ Հաւր յաթոռս քառակերպիցն: Պատարագն զոր ընկալաւ ի մերմէ ազգակցութենէս խառնեալ ընկղմեաց և միացոյց յիւր աստուածութիւն, այլ ոչ եթէ յաւելուած արար ի սուրբ Երրորդութիւն: / 146/

11. Վասն այսորիկ մի բնութիւն խոստովանել ամենազար Երրորդութիւն զի Քրիստոս մի է Երրորդութենէն և խոստովանիմք զնա մի անձն, զի թեպէտ և յերկոց բնութեանց է, այլ անձնաւորութեամբ մի է: Քանզի Բանն Աստուած ոչ ուրուք ի մարդոյ անձն միացաւ այլ առհասարակ զմարդկան բնութիւն զգեցաւ զի երկնայնոցն տեսանի մարդ և ճանաչի Աստուած զի յորժամ էր ընդ Պետրոսե/անցն / ի խառն Թաբաւական Նոյնպէս միացեալ բնութեամբ երեւեցաւ աշակերտացն: Իսկ Յիսուս կրկին էր շարամանեալ Աստուած կատարեալ և մարդ կատարեալ, զոր և Պետրոս աղաղակեաց ասելով թէ. Արասցուք երիս տաղաւարս մի քեզ և մի Մուսիսի և մի Նդիայի երեք երեսաց և ոչ չորից զի Որդի Նստի ընդ աջմէ Հաւր յաթոռ քառակերպիցն մարմնովն զոր ի մէնջ եառ: Նոյնպէս Հայր և Հոգի պարզ և առանց շարադրութեան մարմնոյ Նստին յաթոռ փառաց որում կան առաջի սրբոյ Երրորդութեան հրեղէն զաւրութիւնք երկնից գունդք, հրեշտակաց, աթոռք, տերութիւնք, պետութիւնք, զաւրութիւնք, իշխանութիւնք, քերովբէք, սերովբէք: / 147/

Սոքա երիս երեսս տեսանեն յաթոռ փառաց և երիս անձանց գերագունից

երկիրպագանեն: Վասն որոյ Սերովբէքն սրբասաց թեա քաղեալ ծածկեն զերեսս իւրեանց և միջակացեալ թեաւքն վերաթուոցեալ անյաղթական երգով մշտնջենաւոր ճայնի մակագոչեն և զսուրբ զՆերորդութիւն ի մի հաւաքեալ:

12. Նա ինքն Բանն Աստուած յամենայն դարս երեւեալ, և յանքնին փառաց Հաւր իսկութեան ոչ պակասեալ: Նա ինքն ի վերջին աւուրս թեպէտ և մարդ կատարեալ եղև, ալ ոչ որոշեաց զմարմին իւր յաստուածութենէն: Զի որպէս ինքն կամեցաւ եղև և յամենայն ժամ յայտնէր զփառս աստուածութեան իւրում: Նա ինքն որպէս

1449/ մարդ ծարաւեալ և որպէս զԱստուած / սամարացի կնոջ արբուցանել զընդունի կենդանի: Նա ինքն որպէս մարդն ննջէր ի վերայ նախն և որպէս զԱստուած դադարեցուցանէր զխոսովութիւն աղեացն: Նա ինքն երկեալ ի մահուանէ, ալ վասն նորա աւղք և տարերք սուգ առեալ վշտանալին: Նա ինքն կարող էր զմարդն ապրեցուցանել, ալ եցոյց զանձն իւր արինակ յարութիւն մարդկան: Նա ինքն համբարձաւ յերկինս և խոստացաւ սիրելեաց իւրոց մտանել յարքայութիւն Հաւր: Նա ինքն Շնայի մարդարէին երեւեալ որպէս և ասէր թէ. Յամին որում մեռաւ Ոգիւայ արքայ տեսի զՏէր նստեալ ի վերայ աթոռոյ բարձրութեան: Նա ինքն որպէս մարդ փորձեալ ի

1450/ Սատանայէ և որպէս զԱստուած հրաման ետ դիւացն / եկանել ի մարդկանէ և մտանել ի խոզսն: Վասն նորա երկիր շարջեցաւ և լուսաւորքն խաւարեցան: Նա ինքն միացեալ բնութեամբ զլեզուս ազգաց բաժանեաց, զի յամաթ առնել զհինճուածսն երկու բնութիւն ասելոյն: Նա ինքն Աբրահամու երեւեալ ի նմանութիւն մարդոյ և զԻսահակ զորդին աւետեաց զաւակ ետ նմա: Նա ինքն Յակոբայ երեւեալ և անուանեցաւ անուն նորա Իսրաեղ որ թարգմանի աստուածաւոր: Վասն զի նա ինքն էր Քրիստոս որով ընդ ամենայնի ամենայն լինէր: Զերեսմն նորա ի հեռաստանէ քարոզեցին և անուամբն Քրիստոսի շնորհք Հոգւոյն սրբոյ յամենեանս առատացաւ: Նա ինքն աստուածախառն մարմնով փառաւք Հաւր հանդերձեալ է

1451/ գալ / դատել զկենդանիս և զմեռեալս և դատակարգել զսիրելիս իւր ընդ զարս հրեշտակաց որոց լիցի մեզ հասանել և փառաւորել զՏէր մեր Յիսուս Քրիստոս որ է արհնեալ յախտեանս, ամեն:

## DISCOURS DE GRÉGOIRE CATHOLICOS DES ARMÉNIENS

qui s'appelait d'abord Vahram, et quand il fut ordonné Catholikos on l'appela Grégoire du nom de son aïeul saint Grégoire l'Illuminateur.

Il a été prononcé au sujet des vénérables Pères anciens.

1. *Trois cent quinze ans après la résurrection du Fils unique*<sup>11</sup>, Sabelius et Arius dirent que le Fils était une créature, et non pas né du Père, et ils troublèrent ainsi et déconcertèrent l'Église de Dieu. Or, la troisième année

<sup>11</sup> En italiques les passages qui se retrouvent dans la Lettre de Photius, lignes 276-277.

*du règne de saint Constantin, les saint pères se rassemblèrent à Nicée, et les meneurs du concile étaient les suivants: Alexandre d'Alexandrie, Eustathe d'Antioche, Alexandre de Constantinople, Macaire de Jérusalem, Silvestre de Rome, Aristakès le fils de Grégoire l'Illuminateur des Arméniens. Au nombre de 318 évêques, ils anathématisèrent et effacèrent Sabelius et Arius (des listes) des saintes Églises*<sup>12</sup>. Et ils ont transmis l'individualité du Fils avec celle du Père et celle du saint Esprit selon une division indéfinissable. En outre, ils ont dit que la naissance du Fils n'avait pas de commencement et était intemporelle, et ils ont dit que le Verbe et l'Esprit saint viennent inséparablement du Père selon leur essence. Car le feu et la lumière prennent naissance du soleil mais ne sont pas définissables sans le soleil. Lui-même n'est pas complet avant les rayons, et les rayons et la lumière ne sont pas perçus comme venant après, car quand tu divises le soleil, il possède le feu et la lumière, et quand tu les réunis il devient parfait mais il y a trois individualités. Ainsi aussi la toute-puissante Trinité indivisible est triple en elle-même. Le Père ne précède pas le Fils, et le Verbe et l'Esprit ne viennent pas après. Cependant, le Père n'est pas perçu sinon par le Fils et l'Esprit. Seulement il se divise par les individualités, et il s'unifie par la divinité.

2. De la manière dont la lumière ne se sépare pas du soleil ni le feu du même, ainsi le Fils ne se sépare pas du Père ni de l'Esprit. Et à nouveau de la manière dont le feu et la lumière ne s'isolent pas du soleil, ainsi le Père ne se sépare ni du Verbe ni de l'Esprit. Car du Père est né le Verbe sans commencement, et il est supérieur à l'intelligence et à la conscience, et le Père selon sa substance engendre le verbe sans arrêt. Cependant, le Fils devenu par la chair dans le temps est le même, le Verbe venu du Père, et lui-même selon la chair n'est pas appelé deux mais une seule nature. Car la divinité n'a pas été divisée dans la chair, mais a été unie à elle. De la manière dont le roi est revêtu d'un manteau royal qui n'est pas roi par nature, le vêtement de la chair lui aussi ne divise pas en deux. Au contraire il y a un seul roi, et ainsi un Verbe revêtu de la chair à partir de la Vierge, qu'on n'appelle pas deux mais un seul Christ. Et comme l'homme raisonnable a été créé esprit et chair et qu'on ne l'appelle pas deux mais un seul, ainsi le Christ avait à partir de la divinité l'unification de l'humanité. Et comme le mot et la voix, bien que le mot ne s'entende que par la voix, ne sont pas dits deux mais un, ainsi le Verbe Dieu est venu

<sup>12</sup> Ibid., lignes 277-284. Mais dans la lettre «la septième année de Constantin»; et les participants sont des «patriarches»



par la chair dans le monde, et on ne le dit pas deux mais un. Et comme on dit que le mot est compris grâce à l'écrit, et qu'on n'en connaît pas deux mais un seul, ainsi le Verbe Dieu est apparu dans la chair de la race humaine, et on ne le dit pas deux mais un. Car quand on dit le Monogène, alors on comprend l'unification du Verbe Dieu.

3. Or, soixante-quatorze<sup>13</sup> ans après le concile de Nicée<sup>14</sup>, le pneumatomaque Macedonius a dit que l'Esprit saint incréé était une créature, qu'il n'avait pas sa source dans le Père dont il ne procédait pas, et qu'il n'était pas égal en gloire avec le Fils. *C'est pourquoi la cinquième année du règne du grand Théodose, les Pères se réunirent à Constantinople et les meneurs du Concile étaient les suivants: Damase de Rome, Nectaire de Constantinople, Timothée d'Alexandrie, Cyrille de Jérusalem, Méléce d'Antioche et saint Nersès de grande Arménie. Ces 150 évêques anathématisèrent Arius et Macedonius et les effacèrent (des listes) de la sainte Église*<sup>15</sup>. Ils proclamèrent au sujet de la toute-puissante Trinité *trois individus, trois personnes, trois visages, trois formes, trois propriétés, trois hypostases, à savoir le Père et le Fils et le saint Esprit, une seule nature, une essence, une existence, une seigneurie, une définition infinie. Bien qu'elle soit divisée selon les personnes, elle est une selon la nature. Bien que la divinité soit triple, elle est une et les trois sont un en qui est la divinité*<sup>16</sup>. Car le Père et le Fils et l'Esprit saint portent de manière unique en une nature indéfinissable les trois individualités. Mais les propriétés sont divisées selon les visages et les personnes d'un chacun, et la nature des trois de la divinité, c'est le Seigneur Dieu tout-puissant, qui veille à tout, créateur de tout, incontenable, sans identité, sans dimension, sans lieu, sans temps, sans commencement et sans fin<sup>17</sup>.

4. Et l'individualité du Père est la suivante: celui qui engendre et envoie, la cause du Fils, non engendré par quiconque. Et l'individualité du Fils est la suivante: le Verbe, l'Engendré, la Lumière, la Forme, la Sagesse, le Rayon, l'Image, le Sceau, l'Empreinte. Et l'individualité de l'Esprit est la suivante: Source qui procède véritablement, Consolateur, Rénovateur et Juste pour le bien. Du Père viennent le Fils et l'Esprit saint de Dieu. On ne les appelle pas tous deux fils bien que le Père soit

<sup>13</sup> Au lieu de 54, peut-être par faute de copiste d'une source ancienne.

<sup>14</sup> Ligne 290.

<sup>15</sup> Lignes 291-296, mais la Lettre donne la 25<sup>e</sup> année de Théodose le Grand, erreur due à l'arménien = 20.

<sup>16</sup> Lignes 301-308 avec une interversion.

<sup>17</sup> Lignes 319-326 avec quelques variantes au début.

*l'Engendreur, et le Fils l'engendré et l'Esprit celui qui procède. En outre, le Fils est dit à la droite du Père et l'Esprit à la droite du Fils, car dans la question du Fils au Père il est dit par le Père: «Tu es prêtre pour l'éternité» (Ps 109, 4), mais dans la Trinité il n'apparaît ni grand ni petit, encore que les heures et les temps incluent le grand et le petit. Mais ni les heures ni les temps ni le volume ni le poids ne s'approchent de la nature infinie: c'est la sainte Trinité. J'ai voulu dire que le Père est grand en tant qu'il engendre et est cause, alors crains le Père car on ne glorifie pas le Père si on comprend quelque chose de grand ou de petit dans la Trinité. En réalité la puissance suprême convient au Père qui est reconnu comme égal en gloire. Bien sûr, le Père est l'engendreur et non l'engendré ni celui qui procède, et le Fils est l'Engendré et non l'engendreur ni celui qui procède, et de son côté l'Esprit saint n'est pas l'engendreur ni l'engendré, mais celui qui a toujours la procession. Le Père a tressailli de la gloire du Fils et le Fils s'est réjoui de l'honneur de l'Esprit saint. Mais l'Esprit est glorifié par le Père et le Fils, et à partir de l'essence des trois il renouvelle toutes les créatures lui par qui tout a été fait, le ciel et la terre, les incorporels et les corporels, le sensible et l'intelligible, les visibles et les invisibles<sup>18</sup>. Voilà ce qu'ils ont proclamé de la sorte à Constantinople.*

5. *Ensuite 47 ans après le concile de Constantinople, Nestorius l'évêque de Constantinople a transmis deux fils et deux natures pour le Fils, l'un par nature et l'autre par grâce, et il ne confessait pas la Theotokos comme mère de Dieu mais comme mère de l'homme. Aussi la quinzième année du règne de Théodose le Petit, les saints Pères se rassemblèrent au nombre de 200 évêques à Éphèse, et ils anathématisèrent le rebelle Nestorius et l'effacèrent (des listes) de l'Église<sup>19</sup>. Or le concile d'Éphèse a dit que le Verbe Monogène a été unifié en une personne et une individualité, afin de fermer la bouche à Nestorius qui disait que le Monogène après l'unification est devenu en deux natures que le Fils éternel a manifesté sur la montagne (Matth 17, 1-2). C'était sa nature propre, ne possédant pas deux natures mais une seule, car le visible était uni à l'invisible. En effet, quand les Juifs cherchèrent à lapider le Christ, à ce moment lui uni à sa chair passa au milieu d'eux (Lc 4, 30). Il allait du fait que sa forme incorporelle ne se voyait plus dans sa forme corporelle. C'est pourquoi Timothée écrit en disant: «Que les enfers emportent ceux*

<sup>18</sup> Tous les mots de ce paragraphe se retrouvent lignes 324 à 360, mais la Lettre est régulièrement plus fournie.

<sup>19</sup> Complet avec tous les noms des participants dans la Lettre lignes 379-384.

qui disent qu'après l'unification il y a deux natures du Verbe incarné, que les Pères anciens ont dit être une personne et une individualité, afin de jeter dans la confusion la tradition humaine éhontée qu'a semée Nestorius et favorisée Théodoret<sup>20</sup>. Mais nous, nous croyons au Christ uni à partir de deux natures, à une individualité, à une personne, à un Christ, à un Fils, car le Fils de Dieu a modelé et fait exister son temple, à la fois Dieu et homme, unifié à partir de deux entités, c'est-à-dire, le Fils à partir de deux natures, unique et identique, car il a reçu l'humiliation humaine et a opéré tous les miracles du fait que comme Monogène il était unifié à partir des deux natures. Lui-même demeurait ainsi indistinctement sans confusion en deux endroits, car son corps éminemment divin est immuablement inséparable, ce que dit le Seigneur: «Moi et mon Père nous sommes un» (Jn 10, 30). Il dit cela sans s'appeler lui-même Père, mais en se sachant lui-même inséparable selon la nature substantielle du Père. En plus de cela Théodoret, qui était le disciple de Nestorius et de ses écrits immondes, a dit qu'il y avait deux natures du Fils de Dieu. Théodoret lui-même avec ses paroles troubla l'Église de Dieu. Ce qu'entendant, Théodose le Petit s' alarma grandement et ordonna de faire un concile pour confirmer la tradition des premiers Pères.

6. Mais la même année l'empereur s'éteignit et son ordre fut étouffé. Alors à sa place Marcien ordonna qu'il y ait un concile à Chalcédoine, et les meneurs du concile étaient les suivants: Léon, Théodoret, Juvénal de Jérusalem, Flaviens, Anatole de Constantinople. Aussi depuis la résurrection salutaire jusqu'au concile de Chalcédoine, tous avaient oeuvré dans l'orthodoxie. Grâce aux docteurs illuminants, ils avaient reçu la fontaine de l'évangile; comme une nourrice donne le lait aux petits enfants dans le Christ, ils avaient désaltéré l'univers. Ensuite au concile de Chalcédoine ils mirent dans la tradition la Trinité comme Quadrinité et renièrent les trois saints conciles qui nous avaient proclamé la nature et les trois individualités, et donné à croire le Verbe Monogène consubstantiel au Père selon la divinité et l'égal selon l'humanité, car le Monogène indicible et suprême est composé parfait à partir des deux natures. C'est pourquoi une seule personne inconfusable est apparue à partir des deux

<sup>20</sup> Une telle affirmation ne dépare pas ce qui nous reste des invectives de Timothée Élure contre Léon et Théodoret dans K. TER-MKRTTSCHIAN, E. TER-MINASSIANZ, Timotheus Älurus des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode von Chalkedon festgesetzten Lehre (Leipzig 1908) par exemple p. 36, lignes 4-24.

natures, un Fils indivisible et immuable. C'est pourquoi Cyrille d'Alexandrie dit: «Je n'admets pas le mélange qui soit l'essence et la nature, car le mélange entraîne la confusion des natures»<sup>21</sup>, tandis qu'il faut confesser l'unification indicible dans une juste sagesse. Il est dit avec le Père car il était Dieu parfait, et le même est dit avec l'homme, Dieu et homme unifiés par nature. Bien que ce ne soit pas possible à la créature, nous avons considéré l'homme comme possible pour un Dieu devenu homme et mortel. Il dit: «Telle était la volonté du Père qui m'a envoyé» (Jn 6, 39) car celui qui envoie et celui qui est envoyé sont une nature, en disant que l'humanité est mienne et en signalant qu'il s'est approprié un esprit et une chair humaine. C'est pourquoi il dit: Par ma volonté la volonté de celui qui m'a envoyé a été accomplie, en tant que Dieu engendré, le Verbe, est avant les siècles, participant à l'essence et à la gloire de l'Esprit. Lui-même est apparu à Moïse par le feu dans le buisson ardent (Ex 3, 2), et dans la montagne il a parlé avec Israël dans la colonne de nuée (Ps 98, 7), et quand il est apparu, le visage de Moïse fut glorifié (Ex 39, 30). Lui-même à la fin des temps s'est humilié avec son essence du sein paternel par la volonté du Père et avec la complaisance de l'Esprit saint. La naissance inséparable du sein paternel s'est humiliée et a habité incorruptiblement dans le sein de la sainte Vierge. Ce qu'il a pris des parties de son corps, il l'a par lui-même entouré et prolongé en une chair indélimitée, prenant l'embryon à partir de la Vierge avec sa forme d'esclave il a dessiné son profil et l'a mélangé à sa divinité indélimitée dans une conjonction parfaite en toutes ses parties, accompli dans le courant temporel selon une forme humaine quantifiable, le Verbe indicible. Bien qu'à partir de ce moment il soit uni à la chair dans le sein par la nature suivant les jours initiaux de la croissance charnelle, il passe neuf mois avec notre nature, il naît garçon fils de Dieu à Bethléem de Judée dans la ville de David, éminemment abaissé à l'humanité de la manière la plus haute qu'on puisse penser, existant à partir du Père comme Dieu et existant à partir de la Vierge comme homme. <sup>1</sup> Lumière inaccessible il est caché intemporellement avec le Père et l'Esprit saint, et emmaillotté (Lc 2, 7) il entre dans le temps. <sup>2</sup> Le roi des Séraphins devient enfant et le Verbe siège avec les astres. <sup>3</sup> Avec le Père sur le trône de gloire il repose

<sup>21</sup> Bien que nous n'ayons pas trouvé d'équivalent littéral à cette assertion, elle correspond de près à des affirmations comme dans le *De Incarnatione Domini*, PG 75, col. 1472-1473, surtout 1473, 3-4; ou *Adversus Nestorium*, V, 4 / Ed. Ph. PUSEY, t. 6 (Bruxelles, 1965<sup>2</sup>) 225 ou encore *Lettre à Succensus*, PG 77, col. 241.

dans la mangeoire des animaux (Lc 2, 7). <sup>4</sup> Par la parole il tient toute créature et il est tenu dans les bras de la Vierge. <sup>5</sup> Il est nourri par sa génitrice selon la nature de la chair et distribue les dons de bonté à la race des humains (Ps 103, 27-28). <sup>6</sup> Il fuit Hérode en Égypte (Matth 2, 14) et a détruit les idoles des Égyptiens (Is 19, 1). Il est présenté au temple selon la loi (Lc 2, 22) mais il délivre l'ancien des<sup>7</sup> liens de la chair (Lc 2, 29).

7. <sup>1</sup> En tant qu'homme il est baptisé au Jourdain (Matth 3, 15), et en tant que Dieu il porte les péchés du monde (Jn 1, 29). <sup>2</sup> En tant qu'homme il s'approchait du malade (Lc 18, 40) et en tant que Dieu il chassait l'angoisse torturante de sa chair. <sup>3</sup> En tant qu'homme il formait l'oeil et le comblait avec de la glaise (Jn 9, 6), et en tant que Dieu il l'attachait à la vie de l'Esprit. <sup>4</sup> En tant qu'homme il avait faim (Matth 4, 2 & 21, 18), et en tant que Dieu il nourrissait les cinq mille avec cinq pains (Matth 16, 9). <sup>5</sup> En tant qu'homme il dit ignorer le jour et l'heure (Mc 13, 32), mais de par sa nature indivisible du Père il fait participer ses disciples aux indicibles mystères dans la chambre haute (Jn 16, 30). <sup>6</sup> En tant qu'homme il courrait au figuier pour lui demander la nourriture, et en tant que Dieu il l'asséchait sur-le-champ jusqu'à la racine (Matth 21, 19-20). <sup>7</sup> En tant qu'homme il demandait: «Où avez-vous déposé Lazare?» (Jn 11, 34) et en tant que Dieu il fait sortir le mort hors des enfers (Jn 11, 43).

<sup>1</sup> En tant qu'homme il entre en colère (Matth 11, 20) et en tant que Dieu il ne frémit pas (Matth 11, 25). <sup>2</sup> En tant qu'homme il est vendu (Matth 26, 15) et en tant que Dieu il rachète le monde de ses péchés avec son sang (cf. I P 18-19). <sup>3</sup> En tant qu'homme il prie (Mc 1, 35) et en tant que Dieu il mélange le terrestre et le céleste. <sup>4</sup> En tant qu'homme il fuit la tentation (Matth 25, 39) et en tant que Dieu il vainc le tentateur (Jn 16, 33). <sup>5</sup> En tant qu'homme il a pleuré (Lc 19, 41) et en tant que Dieu il écarte les larmes de tout visage (Is 25, 8). <sup>6</sup> En tant qu'homme il est placé au tribunal devant Pilate (Jn 19, 13) et en tant que Dieu il siège sur son trône de gloire (Is 6, 1). <sup>7</sup> En tant qu'homme il est interrogé par Pilate (Jn 18, 33) et en tant que Dieu il est glorifié par les anges (Is 6, 3).

<sup>1</sup> En tant qu'homme il est enchaîné (Matth 27, 2) et en tant que Dieu il sauve tout le monde des liens. <sup>2</sup> En tant qu'homme il est couronné d'épines (Matth 27, 29) et en tant que Dieu il écarte de nous les épines et les pièges du péché. <sup>3</sup> En tant qu'homme il est mis en croix (Matth 17, 35) et en tant que Dieu il obscurcit les luminaires (Matth 17, 45). <sup>4</sup> En tant qu'homme il est mis à la torture (Jn 19, 1) et en tant que Dieu il déchire le péché. <sup>5</sup> En tant qu'homme il revêt la chlamyde de pourpre (Mc 15, 17) et en tant que Dieu il déchirait le manteau d'Adam (Gn 3, 21). <sup>6</sup> En tant qu'homme il était

mis à nu et élevé sur le bois de la croix (Matth 37, 31) et en tant que Dieu il revêtait l'homme du baptême divin (Gal 3, 27). <sup>7</sup> En tant qu'homme il a bu le fiel comme nourriture (Matth 27, 34) et en tant que Dieu en buvant le fiel il l'a rendu doux (Ex 15, 25).

8. <sup>1</sup> Ils ont présenté au Sauveur le vin mêlé de myrrhe (Mc 15, 23) afin que ses paroles adoucissent le palais des humains. <sup>2</sup> Il a donné sa croix à la place de l'arbre d'Adam (Gn 2, 17) <sup>3</sup> et il a donné sa chair sainte (Jn 6, 51) à la place de l'amertume du fruit (Gn 3, 6-7), <sup>4</sup> et à la place de la source d'Edom (4 R 3, 20), il a donné à boire aux hommes son sang gage de salut (Jn 6, 51). <sup>5</sup> Le châtiment que le Sauveur a imposé aux hommes à cause des transgressions (Gn 3, 19), il l'a tué en le subissant dans sa chair. <sup>6</sup> Dans l'unité des deux natures, il a dit à haute voix au paralytique: «Tes péchés te sont remis!» (Matth 9, 2), et le même dans l'unité a dit à haute voix à Pierre: «Celui à qui vous remettrez les péchés sur la terre, ils lui seront remis dans le ciel!» (Matth 16, 19) <sup>7</sup> Lui-même par ses souffrances a levé le châtiment des souffrances de la parturition (Gn 3, 16).

<sup>1</sup> En outre dans la grotte où se trouvait le tombeau de la première mère, où Abraham et les siens furent enterrés<sup>22</sup>, là le souverain des immortels a reposé dans la mangeoire des animaux (Lc 2, 7) <sup>2</sup> afin d'appeler vers les cieux l'être humain, qui par les péchés s'était rendu semblable à un animal. <sup>3</sup> Il est emmaillotté (Lc 2, 7) afin de déchirer le manteau d'Adam (Gn 3, 21). <sup>4</sup> Il dit: «Mon âme est tourmentée» (Jn 12, 27) afin de d'abolir notre tourment de manger le pain (Matth 6, 25). <sup>5</sup> Adam s'est réfugié dans les buissons denses et périssables (Gn 3, 8), c'est pourquoi notre Sauveur s'est caché en Égypte (Matth 2, 14) afin d'abolir le semblable par le semblable. <sup>6</sup> Lorsque sur sa tête divine il reçut la couronne d'épines (Jn 19, 2), alors il a aboli nos malédictions et a été crucifié. <sup>7</sup> A l'heure du jour où la suggestion du mauvais serpent est entrée dans l'oreille (Gn 3, 1), à cette heure même du jour notre Seigneur a été livré au tribunal de mort.

9. <sup>1</sup> Le vendredi à la sixième heure du jour, Adam goûta au fruit et le vendredi à la sixième heure du jour notre Seigneur fut élevé sur la croix<sup>23</sup>. <sup>2</sup> Adam fut dépouillé de la gloire (Gn 1, 27-30) et notre Seigneur fut dépouillé sur la croix (Mc 15, 24). <sup>3</sup> Le nouvel Adam le Sauveur crie à cause du premier Adam en disant: «Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-

<sup>22</sup> Nous n'avons rien trouvé sur cette tradition. Il s'agit sans doute d'une typologie qui lie Ève à Marie comme Jésus à Adam.

<sup>23</sup> Cette typologie a pour base la «Caverne des Trésors». Elle était depuis longtemps adoptée par les Arméniens, Cf. M. VAN ESBROECK, Un court Traité pseudo-basilien de mouvance aaronite conservé en arménien // *Le Muséon* 100 (1987) 385-395.

tu abandonné?» (Matth 27, 46) <sup>4</sup> Il a crié sur la croix et a livré son esprit au Père (Jn 19, 30) car il avait chassé Adam dans ce monde (Gn 3, 23). <sup>5</sup> Il fut déposé dans la chair au tombeau (Matth 27, 60) afin de dissoudre la puissance des péchés (Rom 5, 14). <sup>6</sup> Le soir de ce jour Adam entendit la voix de Qui marchait dans le jardin (Gn 3, 10), et le soir du jour Il fit entendre le bruit de ses pas aux portes des enfers (Matth 16, 18)<sup>24</sup>. <sup>7</sup> Adam connaissait le bruit des pas et annonça la nouvelle aux âmes retenues captives dans les enfers (Eph 4, 8-9 & Matth 27, 52-53).

C'est pourquoi nous déclarons avec Grégoire le Théologien: «Dieu est crucifié, le soleil est obscurci»<sup>25</sup> car le Fils de Dieu est allé avec puissance à la mort de la croix, en considérant les souffrances dans la chair comme siennes et comme souffrances de la divinité sans en pâtir. Douloureuse est la montée vers l'impassible, il a souffert et la divinité est demeurée impassible dans la souffrance. Il a souffert comme homme et est demeuré impassible comme Dieu. Comme homme il est mort et comme Dieu il reste immortel. Car selon l'essence divine Dieu s'est fait homme et l'homme ne s'est pas fait Dieu. Aussi nous ne disons pas que la croix est seulement de l'homme car un simple homme n'est pas capable de sauver les créatures, et un simple Dieu ne saurait être crucifié et mourir. Mais l'Étant, Dieu, est venu pour devenir homme et ayant souffert dans la chair il est mort pour sauver les créatures.

10. C'est pourquoi la chair est celle du Seigneur et la croix a reçu Dieu car la croix théophore possédait les deux natures unifiées. Nous n'attribuons pas les souffrances de la chair à la divinité, mais celui qui est devenu a souffert de la souffrance, et la divinité n'est pas morte, étant passible et impassible, visible et invisible, immortelle et mortelle. En tant qu'homme il a souffert et est mort, et en tant que Dieu il met toutes les créatures en mouvement. En tant qu'homme, il a été déposé au tombeau, et immortel par sa divinité il donnait la vie en conservant sa chair incorrompue (Act 2, 31). Par sa puissance il a envoyé l'Esprit au Père, et par la même puissance il a détruit les enfers. Ainsi les rayons grâce au feu divin ont consummé le Tartare des enfers et fait prisonnier son prince, le péché. Il a dit: «Il a sauvé les captifs» (Ps 67, 7) et emporté comme butin les prophètes avec tous les défunts. Par sa volonté puissante il est devenu

<sup>24</sup> On notera la finesse de cette typologie. Le Christ n'a pas été captif des Enfers et s'est tenu à la porte, car il n'a pas subi la corruption dans le tombeau.

<sup>25</sup> GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio XL*, PG 36, 664 d: θεὸς σταυρούμενος ἥλιος σκοτιζόμενος.

le premier fruit, le premier-né de la résurrection des morts (Col 1, 18), et le chemin de tous les enfants des hommes pour la résurrection des morts. Sur la voie royale il est monté au camp des portiers célestes et s'est élevé au-dessus des terrestres jusqu'à la place de la droite. Ainsi le Fils Monogène unifié dans la chair est assis dans les hauteurs à la droite du Père (Mc 16, 19) sur le trône des tétramorphes (Ez 1, 10). Le sacrifice qu'il a reçu de la participation à notre race, il l'a mélangé, englouti et unifié en sa divinité, mais sans faire d'addition dans la sainte Trinité.

11. C'est pourquoi il y a lieu de confesser comme une nature la Trinité toute-puissante, car le Christ est un de la Trinité, et nous le confessons comme une personne, car s'il est issu de deux natures, il est un par l'individualité. Car le Verbe Dieu ne s'est jamais unifié dans la personne d'un homme, mais a revêtu d'un seul coup la nature humaine afin que l'homme apparaisse comme faisant partie des célestes, et que Dieu soit reconnu. Car lorsqu'il était sur la montagne de Thabor avec le groupe de Pierre (Matth 17, 1-2), il est apparu aux disciples pareillement unifié par nature. Car le Christ était double, Dieu parfait et homme parfait entrelacés, ce que Pierre a crié en disant: «Faisons trois tentes une pour toi, une pour Moïse et une pour Élie» (Matth 17, 4), trois personnes et non quatre car le Fils est assis à la droite du Père sur le trône des tétramorphes dans la chair qu'il a prise de nous. De la même manière le Père et l'Esprit sont simples et sans arrangement avec la chair, ils sont assis sur le trône de gloire là où se tiennent debout devant la sainte Trinité les puissances ignées (Ps 103, 4), les troupes célestes des anges, trônes, seigneuries, dominations, forces, puissances, chérubins et séraphins (Eph 1, 21). Ceux-ci voient les trois visages sur le trône de gloire, et ils adorent le trio des personnes suprêmes. C'est pourquoi les Séraphins qui disent le Trishagion se couvrent des ailes et cachent leur visage, et avec leurs ailes médianes il se laissent envoler et d'un chant invincible ils appellent aussi à grands cris d'une voix éternelle la sainte Trinité saisie comme unique (Is 6, 2-3).

12. Le Verbe Dieu lui-même est apparu à tous les siècles, et il n'était pas privé de l'essence de la gloire elle-même du Père. Lui-même les derniers jours, bien qu'il soit devenu un homme parfait, n'a pas séparé sa chair de sa divinité. Car il est devenu comme lui-même l'a voulu, et en tous temps il a montré sa divinité.

<sup>1</sup>Lui-même en tant qu'homme a eu soif (Jn 4, 7) et en tant que Dieu il a donné à la femme samaritaine de boire l'eau de la vie (Jn 4, 14). <sup>2</sup>Lui-même en tant qu'homme a dormi dans la barque et en tant que Dieu il a mis fin au



tumulte des flots (Matth 8, 24-27). <sup>3</sup> Lui-même a eu peur de la mort (Matth 11, 38), mais à cause de lui l'air et les éléments prenant le deuil ont été tourmentés (Matth 27, 51). <sup>4</sup> Lui-même était capable de sustenter les humains, mais il s'est montré lui-même l'exemple de la résurrection des morts. <sup>5</sup> Lui-même est monté aux cieux et à promis à ses bien-aimés l'entrée dans le royaume du Père (Lc 12, 32). <sup>6</sup> Lui-même s'est dévoilé au prophète Isaïe comme il l'a dit: «L'année dans laquelle est décédé Ozias le prince, je vis le Seigneur assis sur le trône de la hauteur» (Is 6, 1). <sup>7</sup> Lui-même en tant qu'homme est tenté par Satan (Matth 3, 3-10) et en tant que Dieu il donne l'ordre aux démons de sortir de l'homme et d'entrer dans les porcs (Matth 8, 32).

<sup>8</sup> À cause de lui la terre a tremblé et les luminaires se sont obscurcis (Matth 27, 51 & Is 13, 10). <sup>9</sup> Lui-même unifié par nature a dispersé les langues des nations (Gn 11, 7) afin de jeter dans la honte les hérétiques qui disent qu'il y a deux natures. <sup>10</sup> Lui-même est apparu à Abraham sous une apparence humaine (Gn 18, 1) et promis un fils Isaac qu'il lui a donné comme rejeton. <sup>11</sup> Lui-même est apparu à Jacob et lui a donné le nom d'Israël (Gn 32, 29) qui se traduit «qui voit Dieu» (Gn 32, 31). <sup>12</sup> Car il était lui-même le Christ grâce auquel tout le monde devenait avec tous.

Au loin ils ont proclamé son apparition, et au nom du Christ les grâces de l'Esprit saint ont abondé. Lui-même divinement mélangé à la chair est revêtu de la gloire du Père pour venir juger les vivants et les morts, pour rétribuer ses bien-aimés avec les forces angéliques que nous avons à rejoindre pour glorifier notre Seigneur Jésus Christ qui est béni dans les siècles. Amen.

## ZUR ANTHROPOLOGIE DES GREGORIOS SINAITES

### 1. Einleitung

Der hl. Gregorios Sinaites (c. 1255–27.11.1346) ist einer der berühmtesten Mönchsführer in der hesychastischen Epoche im Byzanz des 14. Jahrhunderts<sup>1</sup>. Obwohl er große Bedeutung in der hesychastischen Geschichte hat, wird er in der Forschungsgeschichte unseres Jahrhunderts relativ wenig beachtet. Ein Grund dafür ist leicht einzusehen. Nicht nur im Osten, sondern auch im Westen ist der Hauptgegenstand der hesychastischen Forschung stets Gregorios Palamas, da der Hesychasmus offensichtlich als identisch mit dem «Palamismus» angesehen wird. Zu den Gründen für seine Unbeachtetsein zählt sicher auch die Tatsache, daß der Sinaite im Vergleich zu Palamas, viel weniger Schriften hinterließ. Mehr Gewicht hat aber die Tatsache, daß er, im Unterschied zu Palamas, der auf der öffentlichen Bühne hesychastischer Kontroverse als zentrale

---

<sup>1</sup> Abkürzung der Zeitschriften, der Serien sowie der Lexika gemäß dem von S. Schwertner zusammengestellten Abkürzungsverzeichnis der *Theologischen Realenzyklopädie* / Hrsg. von G. KRAUSE, G. MÜLLER (Berlin–New York, 1976). Nach der von seinem Schüler, dem Patriarchen von Konstantinopel Kallistos I (1350–1353; 1355–1363), verfaßten *Vita* (ed. I. ПОМЯЛОВСКИЙ: И. [В.] ПОМЯЛОВСКИЙ, *Житие иже во святыхъ отца нашего Григорія Синаита* // *Записки историко-филологического факультета С.-Петербургскаго Императорскаго университета* 35 [1896] 1–46) wurde Gregorios Sinaites in Kukulos bei Klazomenai (Kleinasien) geboren. Nachdem er auf der Insel Zypern bei einem Mönch namens Leo Mönchsnovize geworden war, trat er in das Katharinenkloster auf dem Berg Sinai ein. Danach wanderte er als Pilger zunächst nach Jerusalem, setzte dann nach Kreta über, wo er von einem betagten Mönch namens Arsenios die hesychastische Lebensweise lernte. Sodann fuhr er zum Berg Athos. Dort bekam er zahlreiche Schüler; er wurde als geistlicher Führer von allen Bewohnern des Athos gefeiert. Wegen mehrmaligem Eindringens der Türken verließ er aber den Heiligen Berg und ließ sich mit seinen Schülern in Paroria nieder, einem Gebirge zwischen Adrianopel und dem Schwarzen Meer, das im heute «Strandza-Planina» genannten südöstlichen Grenzgebiet Bulgariens liegt. Dort errichtete er unter der Schirmherrschaft des Zaren Ivan Alexander des zweiten Bulgarischen Reichs (1331–1371) das Katakekryomene-Kloster. In den letzten Jahren seines Lebens ließ er eine Klausur bauen, in der er sich ungehindert der Kontemplation widmete. In dieser Eremitage starb er. Sein geistliches Erbe hatte großen Einfluß auf die Spiritualität und auch den kulturellen Bereich der balkanischen Länder und Rußland.

Figur sehr aktiv war, immer hinter dieser Bühne blieb; er widmete sein ganzes Leben ausschließlich der praktischen Lehrtätigkeit für seine Mönchsgemeinschaft, abgetrennt von der Außenwelt, und versuchte nie, ein systematisches Lehrgebäude hesychastischer Theologie zu errichten wie Palamas. Er zog deshalb im «offiziellen» Hesychasmus keinerlei Aufmerksamkeit auf sich. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß er dem bis zur Zeit des Palamas «esoterisch»<sup>2</sup> gebliebenen Hesychasmus den entscheidenden Anstoß gab, der diesen Hesychasmus zur epochenmachenden Bewegung machte. Vor allem durch das Wirken seiner Schüler setzte sich der Geist des Sinaiten auch in der Öffentlichkeit durch und wurde schließlich ein großes Energiereservoir, das der hesychastischen Restauration in Byzanz ausschlaggebende Impulse gab.

Auf eben diesen «Geist» des Sinaiten will diese Abhandlung einmal zurückblicken. Dieses Unternehmen wird uns auch helfen zu wissen, mit welchem Verständnis seine Schüler in die Öffentlichkeit traten. In der vorliegenden Arbeit ziehen wir als unser Thema aus seinen vielen unsystematischen Äußerungen den *anthropologischen* Aspekt seiner Lehre heraus. Die monumentale Leistung des Gregorios ist, was niemand verneinen kann, seine Gebetslehre, insbesondere seine Anweisung über die sogenannte *psychophysische Gebetsmethode*, die den athonitischen Hesychasmus im Ganzen charakterisiert. Dieses Thema ist allerdings schon erschöpfend erörtert worden<sup>3</sup>. Bei einer gründlichen Untersuchung meinerseits<sup>4</sup> habe ich selbst immer mehr den Eindruck gewonnen, daß der hesychastischen Gebetslehre des Gregorios durch und durch seine anthropologische Auffassung zugrundeliegt, und zwar eine durchaus psychophysisch orientierte Anthropologie: Er sieht den Menschen durchgehend als *leibseelische Einheit*. Ohne dieses Grundmotiv wäre nicht die Vorstellung entstanden, physische Technik (eine leicht gebeugte Körperhaltung, Atemkontrolle etc.) helfe dem Menschen beim Herzensgebet, da der Leib positiv auf das Geistgebet einwirken könne. Hier liegt der ursprüngliche Grund, meine Aufmerk-

<sup>2</sup> H.-V. BEYER, Die Lichtlehre der Mönche des vierzehnten und des vierten Jahrhunderts, erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaites, des Evagrius Pontikos und des Ps.-Makarios/Symeon // *JÖB* 31/2 (1981) 512.

<sup>3</sup> Vgl. K. WARE, The Jesus Prayer in St. Gregory of Sinai // *ECR* 4 (1972) 3–22; IDEM, Praying with the Body: the Hesychast Methode and Non-Christian Parallels // *Sobornost* 14/2 (1992) 6–35; D. BALFOUR, The Works of Gregory the Sinaite. C) The Doctrine. ii) Practical Doctrine // *Theol (A)* 54/1 (1983) 153–183.

<sup>4</sup> Vgl. E. HISAMATSU, Gregorios Sinaites als Lehrer des Gebetes (Altenberge, 1994) (Münsteraner Theologische Abhandlungen 34).

samkeit auf Gregorios' Anthropologie zu richten. Ein weiterer Grund erwuchs aus meiner Untersuchung über Gregorios' Lehre von der *Mönchsdisziplin*<sup>5</sup>. Gregorios Sinaites war zweifellos der Lehrer der hesychastischen Gebetsmethode, doch es wäre zu einseitig, ausschließlich diese Rolle zu betonen. Er war im Gesamtbild seiner Lehre in erster Linie Förderer und Missionar der monastischen Spiritualität überhaupt. Deshalb habe ich versucht, ihn speziell als Theoretiker der Mönchsdisziplin darzustellen. In diesem Zusammenhang wuchs meine Überzeugung, daß Gregorios' anthropologisches Verständnis die Grundströmung für seine Lehre der monastischen Spiritualität bildet. Meine Absicht in der vorliegenden Abhandlung ist, einen Aspekt, der in meiner letzten Untersuchung hie und da erwähnt worden ist, zusammenfassend wie systematisch darzustellen. Gregorios' Anthropologie kann in zwei Fragestellungen geteilt werden. Erstens, wie er den durch den Sündenfall des Adam gefallenen gegenwärtigen Menschen betrachtet. Zweitens, wie der durch Jesus Christus erneuerte Mensch und die Gnade zueinander stehen. Diese beide Themen bestimmen im Wesentlichen den Charakter seiner ganzen Spiritualität<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. HISAMATSU, Gregorios Sinaites..., 198–320.

<sup>6</sup> Für unsere Untersuchung ist es wohl notwendig, etwas näher auf die Textquellen des Gregorios einzugehen. Er hinterließ, soweit bis jetzt bekannt ist, sechs Werke: 1) *Äußerst nützliche Kapitel im Akrostichon: Verschiedene Reden ber Gebote, Dogmen, Drohungen und Verheißungen, ferner über Gedanken, Leidenschaften und Tugenden, ferner über Hesychia und Gebet, von denen dies das Akrostichon ist* (Abk. — Greg1); 2) *Weitere Kapitel* (Abk. — Greg2); 3) *Vorrede über die Wirksamkeiten der Gnade, die aus dem Gebet entstehen, und die Besonderheiten, die von der Verfehlung herrühren* (Abk. — Greg3); 4) *Kleine Unterweisung über Hesychia von Gregorios dem Sinaïten für den wachsamten hochheiligen Herrn Ioakeim mit Beinamen auf dessen Wunsch, in 15 Kapiteln* (Abk. — Greg4); 5) *Kapitel über das Gebet* (Abk. — Greg5); 6) *Rede über die heilige Verklärung unseres Herrn Jesus Christus* (Abk. — Greg6). Von diesen Werken erschienen die ersten fünf zum erstenmal in der berühmten asketisch-mystischen Anthologie *Philokalia der heiligen Nüchternen*, die von Nikodemos Hagiorites und Makarios, dem ehemaligen Bischof von Korinth, im Jahre 1782 in Venedig herausgegeben wurde. Im Jahre 1865 wurde die Texte mit einer lateinischen Übersetzung in die *Patrologia graeca* (PG 150, 1239–1346) übernommen. Wir benutzen für die vorliegende Arbeit die meist verbreitete 3. Auflage, die in den Jahren 1951–1963 in Athen herausgegeben wurde (Abk. — Phi). Die Texte unseres Autors finden sich im vierten Band (Abk. — Phi IV). Die sechste Schrift ist erst 1981 erschienen, von D. BALFOUR ediert und mit englischer Übersetzung versehen. Vgl. D. BALFOUR, Saint Gregory the Sinaite. Discourse on the Transfiguration. First Critical Edition, with English Translation and Commentary // *Theol (A)* 52/2 (1981) 644–680. Die Publikation einer kritischen Edition der ersten fünf Werke steht noch aus. Dr. Hans-Veit Beyer, Philologe und Mitarbeiter der

## 2. Der gefallene Mensch

Der Ausgangspunkt für Gregorios' Lehre über das geistlich-mönchische Leben liegt in der Frage, wie der Mensch war, als er geschaffen wurde, und was dann der Sündenfall (vgl. Gen 3,1–24) für ihn zur Folge hatte. Diese anthropologische Grundfrage ist das Fundament, auf dem das ganze Gebäude seiner Gedanken über die Mönchsdisziplin basiert.

### 2. 1. Zustand von Leib und Seele vor dem Sündenfall

In der alten griechisch-patristischen Tradition gilt der in der *Genesis* geschilderte Schöpfungsbericht des Menschen (vgl. Gen 1,26–27; 2,7) als Grundlage christlicher Anthropologie, es bestehen aber gewisse Differenzen zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Interpretation dieser Bibeltexte. In der antiochenischen Interpretation wird Adam vor dem Sündenfall nicht so idealisiert, wie man erwarten würde; vielmehr wird sein Noch-Unvollkommensein absichtlich betont. Er ist kein Übermensch, sondern soll allmählich zur Vollkommenheit heranwachsen. Außerdem hat er, wie die übrigen Menschen, durch seinen freien Willen die Verantwortung, zwischen Gut und Böse, zwischen Leben und Tod zu wählen<sup>7</sup>. Im Gegensatz zu dieser Tradition tendieren die alexandrinischen Kirchenväter dazu, Adam den ersten Menschen hoch zu idealisieren. Dies

---

Byzantinischen Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, arbeitet seit Jahren in dieser Richtung; ein erstes Ergebnis war die 1985 der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien vorgelegte Habilitationsschrift mit dem Titel: *Gregorios Sinaites Werke. Einleitung, kritische Textausgabe und Übersetzung*. Das Manuskript ist zugänglich im Institut für Byzantinistik der Universität Wien. Die zweite, völlig neubearbeitete Textausgabe ist bereits fertig. Das für die Publikation definitive Manuskript, dessen provisorischer Titel *Gregorios Sinaites. Sein Leben in der Darstellung des Patriarchen Kallistos, seine asketischen Werken und seine Rede auf die Verklärung* lautet, habe ich sehr freundlicherweise von Dr. Beyer erhalten. Für die vorliegende Arbeit benutze ich diese Edition (Abk. — Beyer). Da dieses Manuskript nicht nach Seiten durchnummeriert ist, werden die in unserer Arbeit zu behandelnden Textstellen mit der Seiten- und Zeilennummer der Philokalia in der Athen-Version (=Phi) angegeben. Wenn nötig, werden Unterschiede zwischen den Texten Beyers und der Philokalia gekennzeichnet.

<sup>7</sup> Dies zeigt sich bereits bei Theophilus von Antiocheia (? — c. 180); nach ihm gleicht Adam einem Säugling, der noch nicht in der Lage war, Brot zu essen, sondern mit der Zeit wachsen und sich an feste Nahrung gewöhnen sollte. Auf die gleiche Weise konnte er nicht von Anfang an Gott schauen, sondern war danach ausgerichtet, nach und nach wachsend erst als Erwachsener Gott zu schauen und Seines Lebens teilhaftig zu werden. Vgl. Theophilus von Antiocheia, *Ad Autolyicum* II, 12; 24–25 // *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum* / Ed. R. M. GRAND (Oxford, 1970) (Oxford

hat einen Grund: In dem Maß, in dem der wunderbare Zustand vor dem Sündenfall akzentuiert, werden auch die katastrophalen Folgen und fatale Wirkung des Sündenfalls für die Menschheit sichtbar; dadurch entsteht Gelegenheit, die Größe der darauffolgenden Heilsgeschichte eindrucksvoll darzustellen. Diese Interpretationstendenz tritt allerdings nicht in der sogenannten alexandrinischen Tradition hervor (Klemens und Origenes), sondern erst in der neualexandrinischen und zwar besonders bei den kappadokeischen Vätern<sup>8</sup>.

Early Christian Texts) 56; 66–68. Die antiocheischen Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts betonen, in antignostischer Absicht, den freien Willen im ersten Menschen. Titos von Bostra (?–378) sagt, beispielsweise, wie Gott von seinem Wesen gut sei, so solle der Mensch durch seinen freien Willen Gott nachahmen. Vgl. Titos von Bostra, *Adversus Manichaeos* II, 5 // PG 18, 1141B–C. Der freie Wille ist das Vermögen, zwischen zwei Dingen eines zu wählen. Und so hat Gott in die Natur des ersten Menschen die Begierde (ἐπιθυμία) eingepflanzt. Diese ist an sich nicht sündhaft; sündhaft wird sie, wenn der Nous von ihr beherrscht wird. Adam hatte also schon gleich nach seiner Schöpfung die Aufgabe, mit seinem eigenen freien Willen die Alternative zu konfrontieren. Deshalb besteht bei Titos kein wesentlicher Unterschied im Menschenzustand vor und nach dem Sündenfall. Vgl. ibid. III, 21; 33 = 1136B–D; 1197D. Theodoros von Mopsuestia (c. 350–428) betrachtet den ursprünglichen Zustand des Menschen auch als Kindheit, und behauptet, der Adam sollte bis zu seiner Vollkommenheit, die von Gott gewünscht wurde, langsam heranwachsen. Vgl. Theodoros von Mopsuestia, *Fragmenta in Gen.* III, 7 // PG 66, 640B.

<sup>8</sup> Nach Basileios von Kaesarea (c. 300–379) ist Adam vor dem Sündenfall «engelhaft», und total von der Schau Gottes bezaubert (Vgl. Basileios von Kaesarea, *Homiliae variae: quod Deus non est auctor mali* 7 // PG 31, 344C) und hat deshalb Interesse weder an Materiellen, noch Leidenschaft oder Begierde (Vgl. ibid. 6; 9 = 344B; 348B–352B). Gregorios von Nazianz (c. 329/30–c. 390) meint auch, der erste Mensch, gekleidet in einem leichten Leib, habe in der Schau Gottes gelebt. Vgl. Gregorios von Nazianz, *Orationes theologicae* 32, 11; 45, 7 // PG 36, 321C–342A; 632A–B. Für ihn sei es äußerst einfach gewesen, ein tugendhaftes Leben zu führen, da seine Seele als Bild des Wortes Gottes von Natur aus zum Fortschritt zur Einheit mit ihrem Urbild ausgerichtet gewesen sei, meint Gregorios. Vgl. *Or.* 2, 17; 38, 11; 45, 6 // PG 35, 425C; PG 36, 321D; 629C. Die Idealisierung Adams erreicht ihren Höhepunkt bei Gregorios von Nyssa (335–c. 394). Er sieht in der Bibelstelle Gen 1,25–26 die Aussage der Schöpfung der Gattung menschlicher Natur selbst (vgl. Gregorios von Nyssa, *De hominis opificio* 22 // PG 44, 204C–D), die keinen Qualitätsunterschied, vor allem keinen geschlechtlichen, hat. Nach Gregorios ist der Bericht von Gen 2,7 jener der Schöpfung des «irdischen Menschen» als Konkretisierung der genannten menschlichen Natur. Dieser kenne keine Leidenschaft, keine Begierde und besitze die Unsterblichkeit, denkt er (vgl. idem, *Oratio catechetica* 6 // PG 45, 28A–29B; idem, *De anima et resurrectione* // PG 46, 148A; idem, *De virginitate* 12 // PG 46, 369B–376C) und sagt, «er lebte in der Schau Gottes» (idem, *De virg.* 12 // PG 376C; idem, *De hom. op.* 17 // PG 44, 188D–189A).

Gregorios Sinaites steht mit seinem Gedanken völlig innerhalb dieser letzten Traditionslinie, die den Zustand des Adam hoch idealisiert. Ein Kernsatz in diesem Zusammenhang ist das folgende Zitat: «Wie Gott bei der Schöpfung die Seele, als er sie durch seinen eingeblasenen Odem als vernünftige und durch die Einhauchung des Lebens (vgl. Gen 2, 7) als verständige schuf, weder mit Mut noch mit viehischer Begierde, sondern mit der heischenden Kraft des Verlangens und der Liebe und der Hingezogenheit zu ihm ausgestattet hat, so hat er auch dem Körper nicht gleich zu Anfang, als er ihn bildete, unvernünftigen Mut und Begierde eingegeben. Diese bekam der Mensch später durch den Ungehorsam; die Sterblichkeit, die Verweslichkeit und das viehische Wesen bekam er, als er unter die geraten war, denen er gleich wurde (vgl. Ps 48, 21). Wie die Theologen sagen, wurde der Körper nämlich, so wie die Seele leidenschaftslos geschaffen wurde, der Körper unverweslich geschaffen, so wie er auch auferstehen wird; erst später wurde der Körper für die Verwesung empfänglich»<sup>9</sup>.

Es handelt sich hier um den Kontrast der Zustände sowohl der Seele wie auch des Körpers vor und nach dem «Ungehorsam», dem Sündenfall. Es ist deutlich zu merken, daß das Schicksal des Menschen schon von seinem Ursprung an stark «leib-seelisch» betrachtet wird.

Zuerst analysieren wir den Zustand der Seele. Gregorios betont, daß die Seele als «vernünftige» (λογική) und «verständige» (νοερά) geschaffen wurde. Diese «vernünftige und verständige», oder wörtlich «logos-intellektbegabte Seele» (ψυχή λογική καὶ νοερά) entspricht nach unserem Autor dem «Ebenbild Gottes» (εἰκὼν θεοῦ)<sup>10</sup>. Die Seele als Ebenbild Gottes — diese anthropologische Auffassung ist in der patristischen Tradition eine Selbstverständlichkeit, die vor allem von der Bibelauslegung des Philo von Alexandrien entscheidend beeinflußt wurde<sup>11</sup>. In der monastischen Literatur übte andererseits Evagrius Pontikos (c. 345–399) maßgebenden Einfluß auf die späteren Mönchsväter in der byzantinischen Zeit. Auch er sieht in der Seele, die nichts anderes ist als der unwandelbare Kern der Person, das Ebenbild Gottes, allerdings nicht bloß in der Seele, sondern

<sup>9</sup> Gregi, Kap. 82 // Phi IV, 43,22–29. καὶ δεκτικὸν φθορᾶς ὕστερον ἐγγεγόνει in Beyer, während in der Philokalia der Satzteil nach δεκτικὸν fehlt.

<sup>10</sup> Gregi, Kap. 123 = 56,7–8.

<sup>11</sup> Vgl. Philo von Alexandrien, *De opificio mundi* 69 // Les œuvres de Philon d'Alexandrie / Ed. R. ARNALDEZ, J. POUILLLOUX, C. MONDÉSERT. I (Paris, 1961) 126; idem, *De somnis* I, 74 // ibid. XIX (1962) 54.

stets in der «logosbegabten Seele» (ψυχή λογική)<sup>12</sup>. Im Altertum ist λογική ein sehr geläufiges Attribut für die Seele, wie etwa bei Plotin<sup>13</sup>. Gregorios schreibt dieser Personmitte aber nicht nur λογική, sondern immer auch νοερά zu<sup>14</sup>. Dies ist freilich auch von der patristischen Tradition beeinflusst. Eusebios von Kaisareia, beispielsweise, stellt Christus, «Gottes Wort», als «Urheber des logos-intellektbegabten Wesens im Menschen» (ὁ τῆς ἐν ἀνθρώποις λογικῆς καὶ νοεῶς πατὴρ οὐσίας) hin<sup>15</sup>. Zwischen den beiden Attributen besteht allerdings kein besonderer inhaltlicher Unterschied. Vielmehr betont ihre Kombination die Eigenschaft der Seele als reine *Geistigkeit* im Gegensatz zur *materiellen* Wirklichkeit. Da das λογικός zusammen mit seinem äquivalenten νοερός bzw. νοητός eine geistige Wirklichkeit, die vor allem der «materienhaften» Wirklichkeit gegenübersteht, bedeutet, ist in der patristischen Tradition bekannt<sup>16</sup>.

In welchem Zustand befand sich die ursprünglich vernünftig und verständig geschaffene Seele? Sie war «leidenschaftslos» (ἀπαθής), wie im obigen Zitat ausdrücklich betont wird. Die Vorstellung der «Leidenschaftslosigkeit» (ἀπάθεια) der Seele des ersten Menschen wurde insbesondere von den kappadocheischen Kirchenvätern hervorgehoben<sup>17</sup>.

«Apatheia» ist im östlichen Mönchtum ein überaus wichtiger Begriff. Sie ist geradezu das Endziel und Ideal für alle asketische Tätigkeiten, der *Praxis* (πρᾶξις) oder *Praktike* (πρακτική). Evagrios, der diese Tätigkeiten oft erwähnt, nennt sie auch *Ethike*<sup>18</sup>. Nach Evagrios ist die Leiden-

<sup>12</sup> Vgl. G. BUNGE, Das Geistgebet. Studien zum Traktat *De oratione* des Evagrios Pontikos (Köln, 1987) 10–12.

<sup>13</sup> Plotin, *Enneaden* I,7 / Übersetzung von R. HARDER, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. BEUTLER, W. THEILER. Bd V<a> (Hamburg, 1960) 286–288.

<sup>14</sup> «Die Seele hat auch von sich aus ein Vermögen von heischender Begierde und Emotion, das zur Tapferkeit in der Liebe bewegt, obgleich sie ihrer Veranlagung nach als Trägerin von Vernunft und Verstand geschaffen wurde» (λογικῆς κτισθείσης καὶ νοεῶς) (Gregi, Kap. 81 // *Phi* IV, 43,10. Beyer: λογικῆς καὶ νοεῶς κτισθείσης). «Unsere nach dem Ebenbild Gottes vernünftig und verständig geschaffene Seele» (λογικὴ καὶ νοερὰ κτισθεῖσα ψυχή ἡμῶν) (Gregi, Kap. 123 // *Phi* IV, 56,7–8).

<sup>15</sup> Vgl. Eusebios von Kaisareia, *De laudibus Constantini* 4 // Eusebius Werke I. Über das Leben Constantins. Constantins Rede an die heilige Versammlung. Tricennatsrede an Constantin. Ed. I. A. HEIKEL (Leipzig, 1902) (GCS 7) 202, 31–32.

<sup>16</sup> Vgl. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1961) 805 (Paragraph 3).

<sup>17</sup> Vgl. Anm. 8.

<sup>18</sup> Vgl. Evagrios, *Scholia in Proverbia* 1,1; 22,20 // *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes*. Ed. P. GÉHIN (Paris, 1987) (SC 340) 90; 342.



schaftslosigkeit «die Blüte der Praktike»<sup>19</sup> und so auch «Gesundheit der Seele»<sup>20</sup>, in dem Sinne, daß der Mensch in ihr die ursprüngliche Reinheit seiner Natur wiederfindet. Es ist äußerst wichtig, genau zu erkennen, was die Mönche unter dem Begriff «Apatheia» verstanden. «Apatheia» bedeutet nicht ein vollkommenes *Fehlen*, eine totale *Absenz* der Leidenschaften, nicht die Unempfindlichkeit für das Zustandekommen von Leiderfahrungen, sondern das Nichtbesiegtwerden durch Leidenschaften, die subjektive Widerstandshaltung gegen die objektive Wirklichkeit der Versuchung der Leidenschaft. Isaak von Ninive, ein syrischer Mönch und Bischof des 7. Jahrhunderts, der bedeutenden Einfluß auf die östliche Frömmigkeit ausübte, faßt diese Vorstellung in einem recht unkomplizierten Ausdruck zusammen: «Was ist die Apatheia des Menschen? Apatheia besteht nicht darin, die Leidenschaften nicht zu empfinden, sondern sie nicht einzulassen»<sup>21</sup>. Wenn dies sich so verhält, so kann «Apatheia» keineswegs als rein passive Haltung erachtet werden; sie ist vielmehr eine aktive, positive Verfassung. Hier tritt der Begriff «Liebe» in den Vordergrund. Seit Evagrius ist die Apatheia eng mit der Liebe verbunden. Nach ihm ist die Liebe «der Sproß der Apatheia»<sup>22</sup>. Was die Leidenschaftslosigkeit bringt, ist kein Zustand der bloßen, passiven Leere, sondern ein dynamisches Stadium der Fülle der Liebe zu Gott, des Verlangens nach ihm. Eben das meint Diadochos von Photike (gest. vor 486), wenn er den Ausdruck «das Feuer der Apatheia»<sup>23</sup> gebraucht. Die enge Beziehung zwischen Apatheia und Liebe gelangt zu einem Höhepunkt bei Johannes Klimax (c. 575–c. 650), der beide in ihrer Wirkung gleichsetzt: Sie «unterscheiden sich nur dem Namen nach voneinander», haben aber «eine gemeinsame Wirkung»<sup>24</sup>.

Aus dieser Begriffstradition versteht sich, was Gregorios mit «Mut» (θυμός) und «Begierde» (ἐπιθυμία) meint, die schon bei der Schöpfung in Adam eingepflanzt wurden. Man könnte den Eindruck bekommen, beide

<sup>19</sup> Evagrius, *Practicus* 81 // Évagre le Pontique. *Traité pratique ou Le Moine*. Ed. A. et C. GUILLAUMONT (Paris, 1971) (SC 171) 670.

<sup>20</sup> Evagrius, *Practicus* 56 // Évagre le Pontique. *Traité pratique...* 630.

<sup>21</sup> Isaak von Ninive, *Sermones ascetici et epistulae* 81 // Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινεὺ τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά / Ed. J. SPETSIERIS (Athen, 1976<sup>3</sup>) 310.

<sup>22</sup> Evagrius, *Practicus* 81 // Évagre le Pontique. *Traité pratique...* 670.

<sup>23</sup> Diadochos von Photike, *Capita centum de perfectione spirituali* 71 // Diadoque de Photicé, *Œuvres spirituelles* / Ed. É. DES PLACES (Paris, 1955) (SC 5bis) 94.

<sup>24</sup> Johannes Klimax, *Scala paradisi* 30 // PG 28, 1156B.

ständen im Widerspruch zu Apatheia. Die kappadocheischen Väter schreiben deshalb die «Begierde» niemals dem Adam vor dem Sündenfall zu<sup>25</sup>. Diese Zuschreibung sieht man eben in der antiocheischen Tradition<sup>26</sup>. Der Sinaite hat diesen Gedanken aber nicht einfach aus dieser Tradition übernommen. Er betont, «Mut» und «Begierde» seien «bei der Schöpfung» weder «viehisch» (κτηνώδης) noch «unvernünftig» (ἄλογος); «es wurde nämlich mit ihr (d. h. der Seele) zusammen weder der Mut ohne Logos (θυμός ἄλογος) noch die Begierde ohne Intellekt (ἐπιθυμία ἄνους) geschaffen»<sup>27</sup>. Die entscheidende Aussage ist hier, daß «die heischende Kraft des Verlangens und der Liebesmut der Hingezogenheit zu ihm (d. h. Gott)» die beiden Kräfte des vernünftigen Menschen gewesen seien. An einer anderen Stelle schreibt der Autor: «Die Seele hat auch von sich aus (καθ' αὐτήν) ein Vermögen von heischender Begierde und Mut (δύναμιν ὁρεκτικῆς ἐπιθυμίας καὶ θυμικῆς), das zur Tapferkeit in der Liebe antreibt»<sup>28</sup>. Was hier betont werden muß, ist, daß beide Veranlagungen *vollständig von der Liebe zu Gott erfüllt* waren, was wiederum der asketisch-monastischen Vorstellung entspricht, die Apatheia sei kein Zustand der bloßen, passiven Unempfindlichkeit, sondern ein dynamisches Stadium der Fülle der Liebe zu Gott. Mut und Begierde waren anfänglich keine Urheber böser Leidenschaften; sie waren positive Begabungen, die Seele zur vollkommenen Hingezogenheit und Liebe zu Gott zu bringen. Adam wird deshalb, anders gesagt, durch die «vernünftige und verständige Seele», die dem «Ebenbild Gottes» entspricht, vollständig bestimmt und regiert, weshalb θυμός und ἐπιθυμία völlig unter Kontrolle stehen und nur zur Liebe zu Gott ausgerichtet sind. Dieser Seelenzustand ist eben das Ideal des ersten Menschen für Gregorios. Er bezeichnet diesen Zustand sogar als «göttlich» (θεῖος)<sup>29</sup>.

Diese «alte Würde» (ἀρχαῖον ἄξιωμα)<sup>30</sup> des Menschen wurde aber durch den Sündenfall verletzt. Dieser Vorgang hängt nach Gregorios mit der *Verwesung* des Leibes zusammen, was ein Charakteristikum in der Lehre des Sinaiten ist. Sehen wir zunächst einmal, was es mit dem ursprünglichen Zustand des Leibes auf sich hat.

<sup>25</sup> Vgl. Anm. 8.

<sup>26</sup> Vgl. Anm. 7.

<sup>27</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 81 // Phi IV, 43,10–11.

<sup>28</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 81 // Phi IV, 43,8–9.

<sup>29</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 9 // Phi IV, 32,10.

<sup>30</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 18; 23 // Phi IV, 33,32; 34,30.

«Der Körper (τὸ σῶμα) wurde nämlich, wie die Theologen sagen, unverweslich (ἄφθαρτον) geschaffen», sagt Gregorios im obigen Zitat. Es ist beeindruckend, welchen Nachdruck er auf die «Unverweslichkeit» (ἄφθαρσία) des von Gott geschaffenen Leibes legt<sup>31</sup>. Die Verknüpfung von Schöpfung und Unverweslichkeit ist schon in Weish. 2,23 bezeugt: «Gott hat ja den Menschen zur Unverweslichkeit erschaffen und ihn zum Abbild seines eigenen Wesens gemacht». Bei Paulus ist diese Verbindung nur implizit, da sich sein Hauptaugenmerk auf die Unverweslichkeit bei der eschatologischen Auferstehung richtet<sup>32</sup>. Darauf bezieht sich die Aussage des Sinaiten: «so wie er auch auferstehen wird». Da Adam unverweslich geschaffen worden sei, ist eine anerkannte Lehre seit den alten Kirchenvätern wie etwa Origenes und Athanasios von Alexandrien<sup>33</sup>. Darauf beruft sich Gregorios mit dem Hinweis: «wie die Theologen sagen».

Das Thema der ἀφθαρσία wird aber nicht auf den Körper des Menschen beschränkt, sondern vielmehr auf die ganze Schöpfung ausgeweitet: «Man sagt, die Schöpfung war, ihrer Einrichtung nach, zuerst nicht fließend, also verweslich»<sup>34</sup>. Die Unverweslichkeit der Gesamtschöpfung scheint jedoch in der ziemlich langen Darstellung über das Paradies<sup>35</sup> *eingeschränkt* zu sein. Dort wird zunächst gesagt, das Paradies sei «weder vollkommen unverweslich noch ganz verweslich, sondern zwischen Verwesung und Unverweslichkeit geschaffen»<sup>36</sup>. Dafür bringt Gregorios eine eigentümliche Auslegung der Genesis. Danach hatte Gott das Paradies mit allerlei herrlich duftenden Pflanzen bestellt (vgl. Gen 2,9)<sup>37</sup>; es war immer voller Früchte und in Blüten; denn «die Bäume, wenn sie faulen, und die überreifen Früchte, wenn sie zu Boden fallen, werden zu einem duftenden Humus und riechen nicht nach Verwesung wie die Pflanzen

<sup>31</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 1; 2; 45; 46; 81 // *Phi* IV, 11,31; 32,3; 32,7; 32,2; 43,12.

<sup>32</sup> Vgl. 1 Kor 15,35–58; bes. Vers 42. Zur biblischen Unverweslichkeit vgl. U. LUCK, Art. φθεῖρω // *ThWNT* 9 (1973) 94–111.

<sup>33</sup> Vgl. Origenes, *Commentarii in Iohannem* 1,20 // Origenes Werke IV. *Der Johanneskommentar* / Ed. E. PREUSCHEN (Leipzig, 1903) (GCS 10) 25,4; Athanasios, *Oratio de incarnatione Verbi* 4,6 // Athanasie d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe* / Ed. Ch. KANNENGIESSER (Paris, 1973) (SC 199) 279.

<sup>34</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 11 // *Phi* IV, 32,27–28.

<sup>35</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 10 // *Phi* IV, 32,11–26.

<sup>36</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 10 // *Phi* IV, 32,14–15.

<sup>37</sup> Das Wort «herrlich duftenden» (εὐωδέστατος) steht in der Genesis nicht. Statt «Bäume» schreibt Gregorios «Pflanzen» (φυτοίς).

der Welt»<sup>38</sup>. Gemeint ist, daß die Pflanzen einerseits nicht ganz unverweslich waren wie Adam, da sie «faulen», andererseits aber auch nicht ganz verweslich, denn sie «riechen nicht nach Verwesung», sondern «werden zu einem duftenden Humus»; sie duften also wie vor ihrem Verfaulen. Durch diese (von einer ziemlich erheblich arbiträren Exegese geprägten) Detaillierung der Vegetation will der Sinaite also die Semi-Unverweslichkeit aller Schöpfung vor Augen führen, einer Schöpfung, die unter der Verwaltung des einzig *vollkommen* unverweslich erschaffenen Menschen stand. Doch der Sündenfall «durch den Ungehorsam» (vgl. Röm 5,19), worauf sich Gregorios öfters bezieht<sup>39</sup>, wurde dieser Schöpfung zum Verhängnis.

## 2. 2. Zustand von Leib und Seele nach dem Sündenfall

Die Betonung des Kontrasts zwischen dem Zustand des Menschen vor und nach dem Sündenfall bei Gregorios wird von der alten griechisch-patristischen Tradition, insbesondere der alexandrinischen Tradition beeinflusst. Diese sieht in der Folge des Sündenfalls nämlich Sterblichkeit, Überwältigtwerden von der Begierde, Verlust der Schau Gottes und der Leidenschaftslosigkeit<sup>40</sup>. All diese Elemente selbst werden von Gregorios aufgenommen. Aber seine Charakterisierung des gefallen Menschen ist in folgenden Punkten auffallend.

**2. 2. 1. Animalische Eigenschaft.** Signifikant ist in erster Linie Gregorios bevorzugtes Prädikat «viehisch» (κτηνώδης) bzw. «tierisch» (θηριώδης), das den Zustand des gefallen Menschen charakterisiert: «Wir sind wegen des Ungehorsams dem Vieh zu vergleichen» (vgl. Ps

<sup>38</sup> Greg1, Kap. 10 // *Phi* IV, 32,17–19.

<sup>39</sup> Vgl. Greg1, Kap. 9; 61; 81 // *Phi* IV, 32,9; 39,27; 43,13.

<sup>40</sup> Vgl. Klemens von Alexandrien, *Stromata* III, XVI, 103,1 // Clemens Alexandrinus. II. Bd. *Stromata* Buch I–VI / Ed. O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL (Berlin, 1960) (GCS 52 <15>) 243,2–22; idem, *Paedagogus* I, XIII, 101,3–102,1 // Clemens Alexandrinus. I. Bd. *Protrepticus und Paedagogus* / Ed. O. STÄHLIN (Leipzig, 1936<sup>2</sup>) (GCS 12); Ed. U. TREU (Berlin, 1972<sup>3</sup>) 150,21–151,27; Athanasios, *Contra gentes* 3;7 // PG 25, 7B–9B; 16A–B; idem, *De incarnatione* IV, 4–6 // Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe*, 276–278, 13–39; Basileios, *Homiliae variae: quod Deus non est auctor mali* 6–7 // PG 31, 344A–D; *Sermones ascetici* I,1 // PG 31, 869D–872B; Gregorios von Nazianz, *Orationes theologicae* 38,12 // PG 36, 324C–D; Gregorios von Nyssa, *De virginitate* 12 // PG 46, 372B; idem, *De hominis officio* 18 // PG 44, 192C–D; idem, *Orationes de beatitudinibus* 6 // PG 44, 1272A–C.

42,21)<sup>41</sup>, ... wir haben uns aus vernünftigen Wesen in viehische und aus göttlichen Wesen in tierische verkehrt<sup>42</sup>. «Aus einem vernünftigen Wesen ist ein Stück Vieh und aus einem Menschen ein Tier geworden»<sup>43</sup>. Der Gegensatz zwischen dem «vernünftigen», «göttlichen» Wesen des Menschen und dem *animalischen* ist hier deutlich<sup>44</sup>. Bemerkenswert ist, daß diese animalische Eigenschaft sowohl körperliche als auch seelische Auswirkung hat.

Die Konsequenz für den Körper liegt in seiner *Verweslichkeit*. Er «fiel nach dem Ungehorsam der Verwesung und der Fettigkeit der Unvernünftigen anheim»<sup>45</sup>; er «wurde für die Verwesung empfänglich»<sup>46</sup>. Die «Fettigkeit der Unvernünftigen» (παχύτης τῶν ἀλόγων) heißt in diesem Kontext «das grobe Wesen der Tiere»<sup>47</sup>. Der Mensch muß folglich «wegen des zeitlichen Lebens einen verweslichen Körper»<sup>48</sup> tragen. Der «viehische» Körper ist letztlich also der «sterbliche und verwesliche» (θνητὸν καὶ φθαρτόν)<sup>49</sup>.

<sup>41</sup> Dieses Zitat kommt auch in Greg<sup>1</sup>, Kap. 21 (*Phi* IV, 43,19) und in Kap. 22 (*Phi* IV, S. 43,36) vor.

<sup>42</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 9 // *Phi* IV, 32,8–10.

<sup>43</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 21 // *Phi* IV, 43,20–21.

<sup>44</sup> Dieser Gegensatz war auch in der profanen, griechischen Philosophie geläufig. Platon hat für das «Bildnis der Seele» (εἰκόνα τῆς ψυχῆς) fabulöse Lebewesen eingeführt wie «Chimaira» (von Löwe, Ziege und Schlange zusammengesetzt), «Squilla» (Frauengesicht mit sechs Köpfen und zwölf Füßen von Hunden) und «Kerberos» (drei Hundeköpfe, mit Schlangen besetzt). Vgl. *Respublica* XII, 588b–c. Anschließend findet sich ein paralleler Gedanke zu Gregorios: «Das Edle» (τὰ καλὰ) ist dasjenige, «wodurch das Tierische (τὰ θηριώδη) in der Natur unter den Menschen oder vielmehr unter das Göttliche gebracht wird» (ibid. 589d). Plotin übernahm den platonischen Vergleich mit dem Fabelwesen und erklärt, der Mensch sei der «logosbegabten Seele» (τῇ λογικῇ ψυχῇ) gleich, «während jene unteren Bereiche, das Löwenartige (τὸ λεοντώδες) und das buntscheckig Zusammengesetzte (τὸ ποικίλον), wahrhaft Tier (θηρίον) sind». (*Enneaden* I, 1,7 / Übers. von R. HARDER, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. BEUTLER, W. THEILER, Bd V<a> (Hamburg, 1960) 226–228). Mit dem λεοντώδες meint er den Seelenteil des «Muts» (τὸ θυμικόν), mit dem ποικίλον den «begehrenden» Teil (τὸ ἐπιθυμητικόν). Vgl. ibid. V(b), 445.

<sup>45</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 21 // *Phi* IV, 43,13–14.

<sup>46</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 22 // *Phi* IV, 43,29.

<sup>47</sup> So übersetzt H.-V. Beyer. Vgl. Gregorios Sinaites Werke. Einleitung, kritische Textausgabe und Übersetzung von H.-V. BEYER (HabSchr) (Wien, 1985) (unveröffentlicht), 163.

<sup>48</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 11 // *Phi* IV, 32,31–32.

<sup>49</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 22 // *Phi* IV, 43,27.

Dieser Daseinsbedingung schreibt Gregorios fernerhin die Entstehung der physischen Bedürfnisse zu: «Verweslichkeit ist die Entstehung des Fleisches; Essen und Ausscheiden, Sich-Tummeln und Schlafen sind natürliche Eigenschaften der wilden Tiere und des Viehs»<sup>50</sup>.

Der Einfluß auf die Seele zeigt sich im Entstehen der *Leidenschaft*. Diese steht in *direkter Verbindung* mit der Verdorbenheit des Körpers:

«Beide, die Seele und der Körper, wurden verdorben und vermischten sich nach dem sehr natürlichen Gesetz der gegenseitigen Durchdringung und Weitergabe: Die eine erhielt ihre Beschaffenheit durch die Leidenschaften, besser gesagt, durch die Dämonen; der andere wurde dem vernunftlosen Vieh gleich durch die Auswirkung des Zustands und der Oberherrschaft der Verderbnis. Nachdem die Kräfte beider zu einer (Kraft) geworden waren, entstand ein Wesen, das durch Mut und Begierde logos- und intellektlos geworden ist»<sup>51</sup>.

Aus dem «Sich-Vermischen» (συκρατεῖν) der Seele mit dem Körper<sup>52</sup> wurden die «Kräfte beider (d.h. der Seele und des Körpers des gefallenen Menschen) zu einer (Kraft)» wegen der «gegenseitigen Durchdringung» (τῆς εἰς ἀλλήλα περιχωρήσεως). Diese Vermischung ist nun die Ursache dafür, daß «der Wille der Seele»<sup>53</sup> «sich durch den Zwang der Natur dem Gesetz der Sünde beugen mußte»<sup>54</sup>. Denn der Mensch wurde nun nicht mehr von der «logos-intellektbegabten Seele» regiert, d.h. er blieb nicht mehr «vernünftig», sondern wurde «ein Stück Vieh, das durch Mut und Begierde logos- und intellektlos (ἄλογον καὶ ἄνοον) geworden ist»<sup>55</sup>. Die beiden Seelenbewegungen, Mut und Begierde, waren, wie oben erwähnt, ursprünglich ein positives Vermögen der «logos-intellektbegabten Seele», wurden aber nach dem Sündenfall «logos- und intellektlos», mit anderen Worten, «tierisch».

<sup>50</sup> Gregi, Kap. 9 // Phi IV, 32,7–8.

<sup>51</sup> Gregi, Kap. 22 // Phi IV, 43,29–36.

<sup>52</sup> Plotin hat bereits die Arten der Vermischung von Seele und Körper und ihre Effekte, nämlich den Entstehungsmechanismus der Leidenschaften, präzisiert. Vgl. *Enneaden* I, 1,4–5 // Bd. V(a), 278–284. Diadochos von Photike kennt zwar die Theorie der «Vermischung» als Ursache böser Gedanken, doch den konkreten Vorgang ihrer Entstehung kennt er nicht: «Durch die Gefügigkeit des Körpers wird die Seele noch mehr zu ihnen (d.h. den bösen Gedanken) gezogen und zwar durch die Vermischung; wie das genau geschieht, wissen wir nicht». *Capita centum de perfectione spirituali* 83 // Diadoque de Photicé, *Œuvres spirituelles*, 143,16–17.

<sup>53</sup> Gregi, Kap. 21 // Phi IV, 43,15.

<sup>54</sup> Gregi, Kap. 21 // Phi IV, 43,20.

<sup>55</sup> Gregi, Kap. 22 // Phi IV, 43,34–35.

## 2. 2. 2. «Säfte» als Ursache der Verweslichkeit und der Leidenschaft.

Ein zweites Merkmal der Gedanken Gregorios' ist in seiner stark *materiell* orientierten Auffassung bezüglich Verweslichkeit und Leidenschaft zu sehen. Die Verweslichkeit des Körpers und die Leidenschaft der Seele haben nämlich bei Gregorios eine enge Beziehung mit gewissen, konkreten Substanzen: Säfte oder etwas flüssiges<sup>56</sup>. Sie sind Ursache und Provenienz beider Phänomene.

Verwesliches Wesen besteht, erstens, darin, daß der Körper Säfte enthält. Das Merkmal der Unverweslichkeit kennzeichnet er deshalb als «Fehlen von Säften und Fettigkeit»<sup>57</sup>. Als Beispiel kann etwa folgende Aussage dienen: «Unverweslich wurde der Mensch geschaffen, ohne Säfte, wie er auch auferstehen wird»<sup>58</sup>. Wie der Mensch «anfänglich gebildet wurde, so wird er auch auferstehen», nämlich «von Erde wird der Körper der Unverweslichkeit sein, ohne Säfte und Fettigkeit»<sup>59</sup>. Der Ausdruck «Fettigkeit», der zusammen mit «Säfte» gebraucht wird, ist ein Wort, das mit «Dicke» (πάχος) verwandt ist; πάχος ist ein geläufiger Ausdruck bei, z. B., Gregorios von Nazianz, für den Widerstand, der einen daran hindert, zur Erkenntnis Gottes zu gelangen: «Denn sonst ist es für die Dicke des materiehaften Körpers und des gefesselten Nous unmöglich, zur Erkenntnis Gottes ohne dessen Hilfe zu kommen»<sup>60</sup>. Eine derartig materielle Vorstellung dürfte vom alten Hylozoismus<sup>61</sup> beeinflusst sein. H.-V. Beyer sieht andererseits in der Vorstellung «ohne Säfte» «eine Konvergenz griechischen und jüdischen Denkens». Als Beispiel beruft er sich auf Heraklit, der «die trockene Seele zur besten erklärt»<sup>62</sup>. Eine Parallele ist z.B. in der Interpretation des Tertullian, für Heraklit sei die Seele aus Feuer gebildet, zu sehen<sup>63</sup>. Die Verbindung des Körpers mit Flüssigkeit könnte auch auf Thales zurückgehen, der das «Wasser» als Grundstoff aller Dinge ansetzte<sup>64</sup>. Es wäre jedoch übertrieben, daraus

<sup>56</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 45; 46; 21 // *Phi* IV, 32,7; 32,8; 43,12.

<sup>57</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 45 // *Phi* IV, 32,7.

<sup>58</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 8 // *Phi* IV, 32,3.

<sup>59</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 46 // *Phi* IV, 32,2-11.

<sup>60</sup> Gregorios von Nazianz, *Oratio* 45,11 // *PG* 36, 637B. Vgl. auch idem, *Carmina de se ipso* 2,1,12,579 // *PG* 37, 1202A: «Hinausfliegen des Nous aus der Dicke (ἐκ πάχους) zur Höhe».

<sup>61</sup> Vgl. F. P. HAGER, Art. Hylozoismus // *HWP* 3 (1974) 1237-1238.

<sup>62</sup> Vgl. H.-V. BEYER, Gregorios Sinaïtes Werke, a.a.O. 20.

<sup>63</sup> Vgl. Tertullianus, *De Anima* 9,5 // *Tertulliani Opera* II / Ed. A. GERLO (Turnholt, 1974) (CChr:SL 2) 793.

<sup>64</sup> Vgl. FVS I, II A 12.

zu schließen, daß der Sinaite Thales gelesen hat. Wie D. Balfour bemerkt, wurden neuplatonische und sonstige griechisch-philosophische Ideen von der hesychastischen Tradition «durch viel weitläufigere Kanäle»<sup>65</sup> aufgenommen.

Die «Säfte» werden auch bei Gregorios als Provenienz der Leidenschaft betrachtet; so verbindet er die Entstehung beider schädlich gewordenen Leidenschaften, Mut und Begierde, mit den «Säften»: «Bei seiner Bildung war er (d.h. der Körper) unverweslich *ohne Säfte, aus denen* (χωρίς χυμῶν, ἐξ ὧν) die Begierde und der tierische Mut gemeinsam hervorgingen»<sup>66</sup>. Die Vorstellung von einer solchen flüssigen Substanz als Herkunft für Triebe und Emotionen spiegelt sich in mancherlei Ausdrücken wider: Die Begierde ist «unbändig und wässerig» wie «Blutegel», «Frösche», «Schlangen» und «Fische», die «in der Feuchte der vernunftlosen Lüste ihr Vergnügen finden»<sup>67</sup>. Der «von Leidenschaft besessene Nous» wird von der «feuchten Lust» bzw. vom «Schmutz der Unzucht» beschwert<sup>68</sup>. Neben «unvernünftiger Fröhlichkeit», «Einbildung» und «Hochmut» ist eine «feuchte Süße» (χάθυρος ἡδύτης)<sup>69</sup> Werkzeug des täuschenden Dämons<sup>70</sup>; sie ist also ein Zeichen der «Täuschung»<sup>71</sup>. Der Dämon, obwohl von Natur aus «Feuer», «kühlt» den Menschen «mit der Feuchte der Wollust»<sup>72</sup>. Die negative Charakterisierung der Flüssigkeit ist auch daran zu erkennen, daß Gregorios den «Angriff der bösen Gedanken» mit einem «strömenden Fluß» vergleicht<sup>73</sup>. Eine Parallele dazu sind die «Ströme der Lüste»<sup>74</sup>, mit denen die Begierde die Seele heim-

<sup>65</sup> D. BALFOUR, *The Works of Gregory the Sinaite. C) The Doctrine. i) Theoretical Doctrine* // *Theol* (A) 53/2 (1982) 1106. Anm. 181.

<sup>66</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 81 // *Phi* IV, 43,11–13. συνεπηκολούθησε in Beyer statt ἐπηκολούθησε in *Phi*.

<sup>67</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 123 // *Phi* IV, 56,15–20.

<sup>68</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 65 // *Phi* IV, 40,4–6.

<sup>69</sup> Dieser Ausdruck geht auf Diadochos von Photike zurück. Vgl. *Capita centum de perfectione spirituali* 33 // Diadoque de Photicé, *Œuvres spirituelles*, 103,15–16. Nach ihm handelt es sich um eine «vorgetäuschte» und «ganz ungeordnete» Freude; sie «kommt vom Feind», der «die Seele zur Untreue verführen will»; sie ist ein «scheinbarer Trost», der die Seele dem eiteln Glücksempfinden hingibt und sie unfähig macht, «die listige Vermischung zu durchschauen».

<sup>70</sup> Vgl. Greg<sup>4</sup>, Kap. 10 // *Phi* IV, 76,31–32.

<sup>71</sup> Vgl. Greg<sup>3</sup>, Kap. 11 // D. BALFOUR, *The Works of Gregory the Sinaite. B) Text* // *Theol* (A) 53/2 (1982) 702,39.

<sup>72</sup> Greg<sup>3</sup>, Kap. 11 // *ibid.* 700,18.

<sup>73</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 64 // *Phi* IV, 40,1.

<sup>74</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 122 // *Phi* IV, 55,22–23.



sucht<sup>75</sup>. Einmal gebraucht er Ausdruck «Wasser der Leidenschaften»<sup>76</sup>. Da alles, was saftig, feucht, flüssig oder fließend ist, beim Entstehen lasterhafter Wirkungen eine Rolle spielt, findet man bereits bei Diadochos von Photike: Der Satan wirkt auf die Seele, indem «er den Nous gleichsam über die Flüssigkeit des Körpers (διὰ τῆς ὑγρότητος τοῦ σώματος) durch die Süßigkeit des vernunftlosen Vergnügens verdunkelt»<sup>77</sup>. Wie D. Balfour bemerkt, hat eine derartige Vorstellung sicherlich sexuelle Zusammenhänge<sup>78</sup>. Wichtig ist aber im Rahmen dieser Darstellung die Annahme eines unmittelbaren psychosomatischen Zusammenhangs für die Entstehung der Laster: Unverweslicher Körper Verwesung und Säfte Begierde und Mut als Urheber der Leidenschaft Herrschaft der Leidenschaft über die λογικὴ καὶ νοερὰ Seele zum ἄλογον καὶ ἄνουν Vieh gewordener Mensch.

Mit diesem Schema ist klar, warum unser Autor die Angelegenheit nicht nur der Seele, sondern auch des Leibes derart als Folge des Sündenfalls hervorhebt. Er wollte durch die Betonung eines solchen psychosomatischen Mechanismus die asketische Lebensführung theoretisch begründen. Die Praxis, deren Ziel die Rückkehr zur Reinheit der Seele, zur ursprünglichen Apatheia (= zum «vernünftig sein») ist, benötigt nicht bloß *psychische*, sondern auch *somatische* Disziplin aufgrund der «gegenseitigen Durchdringung» beider Elemente. Die asketische Bemühung betrifft deshalb gleichsam die seelische Reinheit und die Unverweslichkeit des Körpers, und da die Unverweslichkeit durch die Saftlosigkeit gekennzeichnet ist, sollte die Askese des verweslich gewordenen Körpers danach streben, die Einflüsse der Säfte möglichst zurückzuhalten — wie Diadochos schreibt: «Man muß den Körper maßvoll schwächen, damit der Nous nicht über dessen Säfte auf die weichen Pfade der Lust abgelenkt»<sup>79</sup>. Die Praxis

<sup>75</sup> Der Vergleich der Leidenschaft mit dem «Fluß» ist in der monastischen Literatur geläufig, z.B. bei Neilos. Vgl. Neilos von Ankyra, *Liber de monastica exercitatione* 48 // PG 79, 777C–780B.

<sup>76</sup> Gregi, Kap. 105 // Phi IV, 49,25.

<sup>77</sup> Diadochos von Photike, *Capita centum de perfectione spirituali* 76 // Diadoque de Photicé, *Œuvres spirituelles*, 13,4,21–22; ibid. 82 // P. 141,19–23: «Da er (d.h. Satan) wegen der Anwesenheit der Gnade nicht mehr wie früher sich im Nous der Kämpfer einnisten kann, flattert er nun über den Säften des Körpers und nistet sich in ihm ein, um durch dessen Gefügigkeit die Seele zu betören».

<sup>78</sup> Vgl. D. BALFOUR, *The Works of Gregory the Sinaite. C) The Doctrine. i) Theoretical Doctrine* // *Theol (A)* 53/2 (1982), 1106–1108.

<sup>79</sup> Diadochos von Photike, *Capita centum de perfectione spirituali* 82 // Diadoque de Photicé, *Œuvres spirituelles*, 141,23–24.

besteht also letztendlich in der *Mitwirkung* des Menschenkörpers mit der Seele; sie betrifft den Menschen als Ganzen. Die geniale Leistung geistlicher Führer wie Diadochos und Gregorios liegt darin, daß sie dieses geläufige Prinzip der Praxis mit einer Erklärung der psycho-physiologisch Auswirkung auf die Seele theoretisch untermauerten.

### 2. 3. «Naturgemäß» und «Natürlich»

Eine weitere Eigenschaft Gregorios' Beschreibung des Zustands des Menschen ist eine klare Abgrenzung zweier Begriffe, die sonst nicht immer zu unterscheiden sind:  $\kappa\alpha\tau\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  und  $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ . Den ersten übersetzen wir provisorisch «Naturgemäß», den zweiten «Natürlich».

In der ostkirchlich-monastischen Tradition bedeutet der Ausdruck «Naturgemäß» (falls von der Schöpfung die Rede ist) im allgemeinen *gemäß der von Gott ursprünglich gegebenen Natur des geschaffenen Menschen*. Folgende zwei Sprüche des Antonios von Ägypten (c. 250–335) sind eindeutige Aussagen für diese Vorstellung: «Wenn die Seele nämlich ihrer Natur gemäß ( $\kappa\alpha\tau\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ) das Geistige ( $\nu\omicron\epsilon\rho\acute{o}\nu$ ) in sich hat, kommt die Tugend zustande. Die Seele ist aber dann naturgemäß ( $\kappa\alpha\tau\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ) wenn sie bleibt, wie sie geschaffen ist»<sup>80</sup>. «Darin, daß die Seele ihre Geradheit besitzt, besteht, so wie sie erschaffen wurde, ihre naturgemäße ( $\kappa\alpha\tau\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ) Geistigkeit»<sup>81</sup>. Hier wird betont, daß das Besitzen des Geistigen bzw. die Geistigkeit im Menschen das ursprüngliche Merkmal des Menschendaseins, so wie es geschaffen wurde, ist, und daß dieses Merkmal eben «naturgemäß» ist. Dies war eine in der byzantinischen Spiritualität weithin anerkannte anthropologische Auffassung<sup>82</sup>. Auch Gregorios ist ein Erbe dieser Lehre, wenn er sagt, die Geschöpfe seien, so wie sie geschaffen wurden, «etwas Naturgemäßes»<sup>83</sup>. Allerdings drückt er die innere geistige Wirklichkeit mit «Vernünftigkeit» aus:

«Daß jemand vernünftig ist oder naturgemäß wird, so wie er war, ist ohne vorherige Reinheit und Unverweslichkeit nicht möglich; über die eine hat nämlich die Sinnenhaftigkeit der Unvernunft, über die andere der Zustand der Verwesung des Fleisches die Herrschaft ergriffen»<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> Athanasios, *Vita Antonii* 20 // PG 26, 273 A.

<sup>81</sup> Ibid. 273 B.

<sup>82</sup> Als Beweis dafür ist genug, darauf hinzuweisen, daß Hesychios Sinaites (2–10 Jh) die genannten zwei Sprüche im selben Kontext zitiert. Vgl. *De temperantia et virtute* II, 77 // PG 93, 1537 B.

<sup>83</sup> Vgl. Greg 1, Kap. 115 // Phi IV, 52, 2.

<sup>84</sup> Greg 1, Kap. 1 // Phi IV, 31, 10–12.

Hier zeigen sich die zentralen Gedanken der Anthropologie des Sinaiten. Das «Naturgemäße» ist deshalb auch für ihn die Eigenschaft des Adam, wie er erschaffen war, und Leben κατὰ φύσιν war demgemäß das Ideal des Menschendaseins. Zu beachten ist noch einmal die Bedeutung des Wortes «vernünftig» (λογικός). Gregorios meint, der Mensch sei, als er geschaffen worden sei, «vernünftig» gewesen, weil das «naturgemäß» sei. Bedeutet das einfach, der Mensch sei ursprünglich «intelligent» geschaffen, und später durch den Sündenfall der «Unvernunft» (ἄλογία) verfallen, d.h. dumm geworden? Der Zusammenhang hat mit einer solchen rein rationalen Denkkraft nichts zu tun. Der Begriff bezieht sich nicht auf den Kopf, sondern auf die menschliche Seele. Der Mensch ist deswegen «vernünftig», weil die Seele, wie oben erwähnt, als «vernünftige» (λογική) und «verständige» (νοερά) oder wörtlich als «logos-intellektbegabte» geschaffen wurde. Wir haben darauf hingewiesen, daß zwischen den beiden Attributen kein besonderer inhaltlicher Unterschied besteht, sondern ihre Kombination die Eigenschaft der Seele als reine *Geistigkeit* im Gegensatz zur *materiellen* Wirklichkeit betont. Damit wird verständlich, daß für Gregorios das Eindringen des Materiellen in die rein geistig zu erhaltende Seele eine verhängnisvolle Konsequenz haben muß. So schreibt er, daß die «nach dem Ebenbild Gottes vernünftig und verständig geschaffene Seele durch die Genüsse der materiellen Dinge viehisch... geworden ist»<sup>85</sup>.

Was hat es dann mit «Unvernunft» auf sich, die die Folge der Ruinierung des Logikos-seins ist? Zum besseren Verständnis muß die trichotomische Seelentheorie bei Evagrius erwähnt werden. Dieser teilt die Seele, Platon folgend<sup>86</sup>, in drei Teile oder Vermögen: λογιστικόν (Teil der Vernunft), θυμικόν (Teil des Muts) und ἐπιθυμητικόν (Teil der Begierde). Während das λογιστικόν den rationalen, logisch-verstehenden Teil ausmacht, werden die zwei übrigen als irrationaler Teil (ἄλογον) bezeichnet. Da diese beiden Vermögen aber das Einfallstor der *Leiden-schaften* sind, die die Seele, dank der innigen Verquickung aller drei Vermögen, stören und überwältigen können, bezeichnet sie Evagrius auch als «leidenschaftlichen Teil der Seele», der durch die Praxis gereinigt werden muß<sup>87</sup>. «Unvernunft» (ἄλογία) ist demgemäß jener

<sup>85</sup> Greg 1, Kap. 123 // *Phi* IV, 56,7-9.

<sup>86</sup> Vgl. *Respublica* IV, 434d-441c.

<sup>87</sup> Vgl. Evagrius, *Practicus* 78 // Évagre le Pontique. *Traité pratique...* 666; G. BUNGE, Evagrius Pontikos. *Praktikos oder der Mönch*. Hundert Kapitel ber das geistliche Leben (Köln, 1989) (Koinonia-Oriens 32) 26-28.

Seelenzustand, der durch das ἄλογον von der Leidenschaft besessen ist. Anderserseits dürfte die oben zitierte Vorstellung, der Mensch sei «vernünftig», bedeuten, daß das ganze Menschendasein einzig und allein durch den «vernünftigen Teil» der Seele, oder, wie Gregorios oft sagt, durch die «vernünftige und verständige Seele» bestimmt und regiert ist und, dementsprechend, das im θυμικόν und ἐπιθυμητικόν bestehende ἄλογον völlig unter Kontrolle steht, d.h. wenn das Einfallstor beider Teile vor dem Eindringen der die Leidenschaft hervorrufenden materiellen Dinge bewahrt wird. Dies bedeutet nichts anders als «Leidenschaftslosigkeit». Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Gregorios die auf den göttlichen Eros bezogenen «Sinne des Geistes» dem κατὰ φύσιν zuschreibt<sup>88</sup>, da die Apatheia, wie gesagt, ein anderer Ausdruck für das dynamische Stadium der Fülle der Liebe zu Gott ist. Dieser Seelenzustand ist eben «vernünftig». Dem entspricht nun «naturgemäß» seine Beschaffenheit.

Was sonst gehört zum κατὰ φύσιν? Die Antwort ist im obigen Zitat des Antonios enthalten: «Wenn die Seele nämlich ihrer Natur gemäß das Geistige in sich hat, kommt die Tugend zustande. Die Seele ist aber dann naturgemäß, wenn sie bleibt, wie sie geschaffen ist». Es handelt sich hier also um die «Tugend». Da der Mensch als tugendhaftes Wesen geschaffen sei, d.h. die Entstehung der Tugend im Menschen «naturgemäß» sei, ist eine seit jeher geläufige Vorstellung, die von Gregorios besonders hervorgehoben wird. Beispielsweise schreibt er die seelische «Ausrichtung auf die Entstehung der Tugenden» dem κατὰ φύσιν zu<sup>89</sup>. Die Tugend wird auf die Guten (ἀγαθὰ) ausgerichtet und diese Guten «koexistieren» eigentlich in den drei Seelenvermögen, was «naturgemäß» ist<sup>90</sup>. Mit anderen Worten, zum κατὰ φύσιν gehört die Tatsache, daß die Seele die Tugenden pflegt<sup>91</sup>.

Insofern das Vernünftig-sein bzw. die Leidenschaftslosigkeit und die Entstehung der Tugenden «naturgemäß», d. h. Merkmal des ursprünglichen Zustands des Menschen vor dem Sündenfall ist, werden diese ontologisch als gut und ideal bewertet. Aber durch den Sündenfall entstanden im Menschen andere Bewertungen der psychischen und physischen Vorgänge, nämlich «Natürlich» (φυσικός) und «widernatürlich» (παρὰ φύσιν). Im folgenden nennen wir einige Beispiele.

<sup>88</sup> Greg1, Kap. 59 // Phi IV, 39,19.

<sup>89</sup> Vgl. Greg1, Kap. 61 // Phi IV, 39,29.

<sup>90</sup> Vgl. Greg1, Kap. 79 // Phi IV, 42,25–26.

<sup>91</sup> Vgl. Greg1, Kap. 89 // Phi IV, 45,20.

In der monastischen Literatur wird der psycho-somatische Mechanismus der Lasterentstehung von vielen geistlichen Vätern erörtert; vor allem bei ihnen entwickelte sich eine spezielle Beschreibungsmanier der Laster, ihre *genealogische Ordnung*. Wir nennen diese provisorisch «Kausalkette der Laster»<sup>92</sup>. Gregorios stellt insgesamt fünf Kausalketten dar<sup>93</sup>, von denen wir auf ein Beispiel aufmerksam machen: «Die Heimsuchung erregt die Paarung, die Paarung die Zustimmung, die Zustimmung bewirkt die Tat...und so unterliegt der Mensch und kommt zu Fall»<sup>94</sup>. Der Entstehungsmechanismus der Laster, nämlich «Heimsuchung» (προσβολή) → «Paarung» (συνδυασμός) → «Zustimmung» (συγκατάθεσις) → «(sündhafte) Tat», ist ein Standardmodell. Eine exakte Parallele findet sich bei Hesychios Sinaites<sup>95</sup>, aber die Grundidee dieses Entstehungsprozesses geht auf Markos Eremites zurück<sup>96</sup>. Nach ihm ist die «Heimsuchung» «eine bildlose Anregung des Herzens»<sup>97</sup>. Nach Johannes Klimax flüstert sie dem Herzen «ein bloßes Wort» (λόγος ψιλός) ein, mit dem man den ersten Schritt zum Bösen tut<sup>98</sup>. Die «Paarung» ist sozusagen eine Unschlüssigkeitsphase zwischen der Ablehnung und der Zustimmung der durch die Heimsuchung eingegebenen Gedanken (λογισμοί)<sup>99</sup>. Die «Zustimmung» ist das Stadium, in dem nach Markos «die Bilder der Gedanken»<sup>100</sup> entstehen. Bei den Vorgängern des Sinaiten liegt nun das Hauptinteresse in der Frage nach der *Schuldigkeit* der einzelnen Phasen.

<sup>92</sup> Einige Beispiele für die Kausalkette sind zu sehen in: Markos Eremites, *De lege spirituali* 139–142 // PG 65, 921D–924A; Maximos Confessor, *Capita de caritate* I, 24 // PG 90, 980B; Pseudo-Johannes von Damaskos, *De octo spiritibus nequitiae <de virtute et vitio>* // PG 95, 93A–B; Johannes Klimax, *Scala paradisi* 15 // PG 28, 296C–297B; Philotheos von Bathos, *Vierzig Kapitel über die Nepsis* 34 // Phi II, 285, 14–17.

<sup>93</sup> Vgl. Greg1, Kap. 62 // Phi IV, 39,32–36; Greg1, Kap. 70 // Phi IV, 40,22–30; Greg1, Kap. 74 // Phi IV, 41,26–29; Greg1, Kap. 75 // Phi IV, 41,30–33; Greg2, Kap. 4 // Phi IV, 63,25–64,2.

<sup>94</sup> Greg2, Kap. 4 // Phi IV, 63,30–64,2.

<sup>95</sup> Vgl. Hesychios Sinaites, *De temperantia et virtute* I,46 // PG 93, 1496B–C: «An erster Stelle kommt die Heimsuchung, an zweiter Stelle die Paarung, nämlich die Vermischung unserer Gedanken mit denen der bösen Dämonen, an dritter Stelle die Zustimmung, wobei sich die beiden Gedanken miteinander beraten, wie die Sünde begangen werden soll, und an vierter Stelle die wahrnehmbare Tat, nämlich die Sünde».

<sup>96</sup> Vgl. Markos Eremites, *De lege spirituali* 139–142 // PG 65, 912D–924A.

<sup>97</sup> Ibid. 141 // PG 65, 921D.

<sup>98</sup> Vgl. Johannes Klimax, *Scala paradisi* 15 // PG 28, 296D.

<sup>99</sup> Vgl. ibid. // PG 28, 297A.

<sup>100</sup> Markos Eremites, *De lege spirituali* 142 // PG 65, 921D.

Die Heimsuchung geschieht völlig unabhängig vom Menschenwillen und daher «ohne Schuld»<sup>101</sup>. Bei der Paarung ist das Geschehen im Herzen nicht mehr «bildlos» und deshalb auch nicht mehr ganz ohne Schuld<sup>102</sup>. Da bei der Zustimmung man sich mit «Wohlgefallen» zu dem Geschehen hinneigt<sup>103</sup>, wird man in seiner Intention schuldig. Dabei hängt das Ausmaß der Schuldigkeit vom inneren Zustand ab, nämlich wie man sich auf das «Ringens» einstellt, ob das Herz mit dem Gegenstand der Vorstellung andauernd verkehrt oder ob sich die Leidenschaft in der Seele einnistet<sup>104</sup>. Gregorios geht auf diese Frage nach der Schuldigkeit bzw. Sündhaftigkeit aber nicht ein. Die Grenze zum Schuldigwerden verläuft zwischen der Heimsuchung und dem darauffolgenden Seelenzustand für ihn so selbstverständlich, daß er dies nicht eigens festzustellen braucht.

Statt dessen richtet sich sein Interesse auf die anthropologische Bewertung der Heimsuchung. Die Heimsuchung ist nach ihm bald ein «Natürlicher» (φυσικός), bald ein «widernatürlicher» (παρὰ φύσιν) Vorgang. Gregorios teilt nämlich die Heimsuchung nach ihrer Ursache in zwei Arten ein: die Heimsuchung aus der «Materie» und die aus den «Dämonen»<sup>105</sup>. Die erstere wird «die bilderfreie Anregung», «bloße Bewegung irgendwelcher Dinge»<sup>106</sup>, oder «bloße Gedanken der Dinge»<sup>107</sup> genannt; kurz, alles, was «aus der Materie» (ἐκ τῆς ὕλης) durch die Heimsuchung entsteht, sind «natürliche Gedanken»<sup>108</sup>. Die Heimsuchung aus den «Dämonen», also «dämonische Heimsuchung» zimmert hingegen nicht «bloße Gedanken», sondern schon «böse Gedanken» (τοὺς πονηρούς)<sup>109</sup>. Dies ist für Gregorios ein «widernatürliches» Phänomen, das auch als «über die Natur hinaus» (ὑπὲρ φύσιν) im negativen Sinn als dämonologisch bezeichnet wird<sup>110</sup>. Die

<sup>101</sup> Vgl. Ibid. 142 // PG 65, 924A; Johannes Klimax, *Scala paradisi* 15 // PG 88, 897A.

<sup>102</sup> Vgl. Johannes Klimax, *Scala paradisi* 15 // PG 88, 897A: «Die zweite Stufe (d. h. Paarung) ist nicht gänzlich (unschuldig)». Vgl. auch G. E. H. PALMER, P. SCHERRARD, K. WARE, *The Philokalia. The Complete Text Compiled by St. Nikodemos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth. III* (London—Boston, 1984) 364.

<sup>103</sup> Johannes Klimax, *Scala paradisi* 15 // PG 88, 896D; Philotheos von Bathos, *Vierzig Kapitel ber die Nepsis* 35 // Phi II, 285,21.

<sup>104</sup> Vgl. Johannes Klimax, *Scala paradisi* 15 // PG 88, 896D–897A.

<sup>105</sup> Vgl. Greg1, Kap. 68 // Phi IV, 40,17–18.

<sup>106</sup> Vgl. Greg1, Kap. 67 // Phi IV, 40,16.

<sup>107</sup> Greg1, Kap. 68 // Phi IV, 40,17.

<sup>108</sup> Greg1, Kap. 68 // Phi IV, 40,19.

<sup>109</sup> Greg1, Kap. 68 // Phi IV, 40,18.

<sup>110</sup> Vgl. Greg1, Kap. 68 // Phi IV, 49,19–20. Der Terminus ὑπὲρ φύσιν — normalerweise gottbezogen — wird gelegentlich im pejorativen dämonologischen

Bewertung «widernatürlich» ist in diesem Zusammenhang offensichtlich negativ, d. h. bereits sündhaft, denn die Sünde wird von ihm traditionsgemäß für «widernatürlich» gehalten<sup>111</sup>. Unsere Frage ist aber, wie der Begriff *ψυχός* von Gregorios betrachtet wird; ist dieser gut oder schlecht, oder gar wertneutral? Gemäß der traditionellen moralischen Beurteilung ist die Heimsuchung, wie oben erwähnt, «unschuldig», aber Gregorios' Betrachtung geht über einen solchen moralischen Blickpunkt hinaus.

Genau beobachtet taucht eine gewisse Tendenz in Gregorios' Gedanken auf: bei ihm bezeichnet der Ausdruck *ψυχός* ganz konsequent den Zustand des Menschen nach dem Sündenfall, während der andere Begriff *κατὰ φύσιν* stets den Zustand davor charakterisiert. Eine derartig konsequente Wortwahl ist bei seinen Vorgängern kaum zu sehen. Ganz oben haben wir schon erwähnt, daß in der ostkirchlich-monastischen Tradition, wenn von der Schöpfung die Rede ist, der Ausdruck «naturgemäß» «gemäß der von Gott ursprünglich gegebenen Natur des geschaffenen Menschen» bedeute. Doch wo der Zusammenhang nicht ganz die Schöpfung betrifft, wird der betreffende Terminus in der monastischen Literatur dann und wann auch der durch den Sündenfall gegebenen Vorfindlichkeit des Menschen zugeschrieben. Für Maximos Confessor sind beispielsweise die Grundbedürfnisse zur Lebenserhaltung wie Ernährung und Schlafen zwar nicht schuldig, gehören aber zum *κατὰ φύσιν*<sup>112</sup>. Gregorios drückt solche Bedürfnisse, nämlich «die Entstehung des Fleisches: Essen und Ausscheiden, Sich-Tummeln und Schlafen» folgerichtig mit *ψυχός* aus<sup>113</sup>. Nach Markos Eremites wird der *Nous* im Zustand von *κατὰ φύσιν* an sich von den «bösen Gedanken» und «Leidenschaften» verursacht<sup>114</sup>. Gregorios würde auf keinen Fall diesen *Nous* als «naturgemäß» bezeichnen. Denn er

Sinn gebraucht. Vgl. z.B. Maximos Confessor, *Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute et vicio* I, 77 // PG 90, 1212B.

<sup>111</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 115 // Phi IV, 52,18–19: man wird «wegen der unermeßlichen Gesetzlosigkeiten etwas Widernatürliches (εἰς τὸ παρὰ φύσιν). Nach Maximos ist die Leidenschaft schuldig, wenn sie eine «widernatürliche Anregung der Seele» ist. Vgl. *Capita de caritate* I,35 // PG 90,968A–B. Petros von Damaskos schreibt die Besessenheit von den Leidenschaften und den Mißbrauch der Dinge dem «Widernatürlichen» zu. Vgl. Petros von Damaskos, *Das erste Buch, über allgemeine und besondere Wohltaten Gottes* // Phi III, 83,6–7.

<sup>112</sup> Vgl. Maximos Confessor, *Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute et vicio* II, 90 // PG 90, 1254D–1256A.

<sup>113</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 9 // Phi IV, 32,7–8.

<sup>114</sup> Vgl. Markos Eremites, *De his qui putant se ex operibus justificari* 83 // PG 65, 942C–D.

meint, wie oben gesehen, die Entstehung der «bösen Gedanken» in der Seele sei «widernatürlich». Was die Leidenschaft betrifft, erklärt er, so werde sie verursacht von der «gegenseitigen Durchdringung und Weitergabe» «der Seele und des Körpers durch den Sündenfall» und dieses Prinzip der Leidenschaftsentstehung bezeichnet er als «sehr natürliches Gesetz»<sup>115</sup>. Einfach gesagt, «natürlich» ist, daß der Mensch der Möglichkeit ausgesetzt ist, von den Leidenschaften befallen zu werden. Aber die Leidenschaft selbst ist ausdrücklich als «widernatürlich», die Tugend dagegen als «naturgemäß» gekennzeichnet<sup>116</sup>.

Aus der obigen Beobachtung ist zu ersehen, daß der Sinaite mit dem Ausdruck *φυσικός* konsequenter umgeht als seine Vorgänger, weil er dieses Wort stets aus dem Blickpunkt des Sündenfalls verwendet. Das Natürlich-sein des Menschen ist für ihn ein spezifischer Terminus für die Kondition, die den Menschen in die Möglichkeit zur Sünde stellt. Die Sünde, die «widernatürlich» ist, ist eine verschlimmernde Weiterführung von *φυσικός*. Durch konsequente Unterscheidung von *κατὰ φύσιν* und *φυσικός* akzentuiert Gregorios also den Kontrast im menschlichen Zustand vor und nach dem Sündenfall. Die «natürlichen» Faktoren des gegenwärtigen Menschen sind nicht wertneutral, sondern haben als negative Konnotation, daß der Mensch unter einer unvermeidlichen Belastung steht, die Anlaß zum Laster, zur Leidenschaft oder zur Sünde bietet.

Diese Auffassung spiegelt sich nun auch in der *Tugendlehre* Gregorios' wider. Von seinen vielen Aussagen über die Tugend soll das folgende Zitat als Beispiel stehen: «Von den Tugenden sind die einen *praktisch* (*πρακτικά*), die anderen *natürlich* (*φυσικά*), die dritten göttlich und geistlich. Die praktischen sind die der Entscheidung, die natürlichen die der Veranlagung, die göttlichen die der Gnade»<sup>117</sup>.

Eine derart explizite Zusammenstellung der drei Tugendkategorien nimmt eine Sonderstellung in der Mönchsliteratur des Ostens ein, obschon alle drei hier und da erwähnt werden. Die «natürlichen Tugenden» sind in erster Linie die «der Veranlagung» (*τῆς διαπλάσεως*), womit Gregorios die Veranlagung der Seele meint<sup>118</sup>. Ihre Erscheinungsformen sind die sogenannten vier «Kardinaltugenden»: Besonnenheit, Tapferkeit, Klug-

<sup>115</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 82 // *Phi IV*, 43,29–36.

<sup>116</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 89 // *Phi IV*, 45,19–21.

<sup>117</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap 88 // *Phi IV*, 45,16–18.

<sup>118</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 81 // *Phi IV*, 43,9.



heit, Gerechtigkeit<sup>119</sup>. Ausdrücklich nennt sie Gregorios die «natürlichen Tugenden»<sup>120</sup>. Man erinnere sich daran, daß, wie oben schon festgestellt, unser Autor traditionsgemäß die Entstehung der Tugend für «naturgemäß» hält. Wieso gibt es die «natürlichen Tugenden»? Wenn der Sinaite die Tugend dem κατὰ φύσιν zuschreibt, so handelt es sich um die prinzipielle Wahrheit, daß die Entstehung der Tugenden überhaupt dem gottähnlich geschaffenen Menschen wesensgemäß ist. Das Vorhandensein der «natürlichen Tugenden» hingegen kennzeichnet im Verständnis des Autors die Realität, die seit dem Sündenfall besteht. Daher sind diese sozusagen weltlichen Tugenden von seinem Standpunkt aus *mangelhaft*; sie müssen nun geläutert werden, wie er sagt: «die natürlichen (Tugenden) erfahren Läuterung (ἀνακαθαίρομένων) durch die praktischen»<sup>121</sup>. Wie in diesem Zitat ist die Läuterung eben die Aufgabe der «praktischen Tugenden». Das sind die Tugenden des asketischen Bemühens, der *Praxis* also. Dieses Bemühen entsteht aber nicht mehr «natürlich», sondern ist, wie im obigen Zitat, Sache der «Entscheidung» (προαίρεσις), die für Aristoteles einst Grundmerkmal aller Tugenden war<sup>122</sup>.

Alles in allem gilt das, was φυσικός ist, als ungenügend, ja sogar schädlich, da diese Eigenschaft durch den Sündenfall schicksalsmäßig dem Menschen zugefügt worden ist. Deshalb soll sie durch das menschliche Bemühen, zumal das asketische gereinigt werden: das ist

<sup>119</sup> Die geistlichen Führer des Ostens bringen die aus der griechischen Antike stammende, vor allem durch Platon (vgl. *Respublica* IV, 427d–434c) systematisierte Lehre von den vier Kardinaltugenden spezifisch im Bereich der asketisch-mystischen Anleitung zur Geltung. Das ist eine natürliche Konsequenz aus der platonischen Verbindung der Kardinaltugenden mit der trichotomischen Seelenlehre, wonach die «Klugheit» dem λογιστικόν, die «Tapferkeit» dem θυμοειδές und die «Besonnenheit» dem ἐπιθυμητικόν zugeordnet sind und die Harmonie des ganzen Seelenvermögens in der alles umfassenden «Gerechtigkeit» besteht (vgl. *ibid.* 434d–445e). Die Dreiteilung der Seele ist ja die fundamentale Voraussetzung der Praxis und gerade deshalb widmeten die Mönche der mit dieser Tugendlehre unmittelbar verbundenen antiken Philosophie so große Beachtung. Dabei ist Gregorios von Nazianz eine maßgebliche Autorität als Bahnbrecher dieser Lehre zuzuschreiben. Vgl. Gregorios von Nazianz, *Carmen* I, 2, 34; II, 1, 47 // PG 37, 949–945; 1381A–1384A.

<sup>120</sup> Gregi, Kap. 27 // *Phi* IV, 45, 11–13.

<sup>121</sup> Gregi, Kap. 27 // *Phi* IV, 45, 13–14 (statt καθαίρωνται in *Phi*).

<sup>122</sup> Vgl. *Ethica Nicomaches* 1106a 3–4. Die Anwendung dieses aristotelischen Tugendprinzips spezifisch auf die Praxis ist bereits bei Thalassios zu finden: «Ursache der guten Gedanken sind die Tugenden, die der Tugenden die Gebote, die des Tun der Gebote (d.h. Praxis) die Entscheidung». Thalassios, *Centuria* III, 21 // PG 91, 1456B.

schließlich die Behauptung unseres Autors. Wir können mit Gregorios die evagrianisch-traditionelle Definition der *Praxis* — «eine geistliche Methode, die den leidenschaftlichen Teil der Seele gänzlich reinigt»<sup>123</sup> — so umformulieren: Die Praxis ist der Weg der Reinigung des «Natürlichseins» des Menschen.

### 3. Mensch und Gnade

Der geistlich-asketische Weg der Praxis kann aber niemals allein durch menschliches Bemühen vollendet werden. Hier tritt die *Gnade* in den Vordergrund. Obwohl die «praktischen Tugenden» durch die «Entscheidung» des freien Menschenwillens motiviert werden sollten, wird bei Gregorios die absolute Angewiesenheit auf die Gnade zum Heil nicht ignoriert. Wie in der traditionellen christlichen Anthropologie ist also die sogenannte *Gnadenlehre* ein unentbehrlicher Bestandteil für die Betrachtung unseres Autors. Im folgenden untersuchen wir dieses Thema.

#### 3. 1. Taufgnade

Der Mensch nach dem Sündenfall wird durch unseren Herrn Jesus Christus geheilt; diese Heilung ist allein Sache der Gnade. Diese Erneuerung des Menschen geschieht für Gregorios ganz konkret mit der *Taufe*. Der Ausgangspunkt seiner Gnadenlehre ist deshalb die Taufe. Die Gnade, die der Mensch empfängt, ist einzig und allein bei der Taufe real. Gnade ist also für unseren Autor nichts anderes als *Taufgnade*. Das Kapitel 129 im *Akrostichon* (Greg<sub>1</sub>) behandelt intensiv dieses Thema<sup>124</sup>. Hier wird die Taufgnade von ihm vielfach benannt: «Geist» (πνεῦμα), «Christi Geist» (πνεῦμα Χριστοῦ), «Heiliger Geist» (ἅγιον πνεῦμα), «Gnade Christi» (χάρις τοῦ Χριστοῦ). Sie wird außerdem mit «Christus» und anderswo mit dem paulinischen Ausdruck «Unterpfand des Geistes» (vgl. 2 Kor 1,22) identifiziert<sup>125</sup>. Der Effekt der Taufe ist in erster Linie eine ekklesiologisch-ontologische Wandlung: Man wird «Leib Christi», nimmt an der «Sohnschaft» (υἰοθεσία) teil. An anderen Stellen wird die Taufe «die Gnadengeburt der Sohnschaft»<sup>126</sup> genannt; alle Getauften sind «Söhne Gottes, Söhne des Lichtes und Kinder sowie Glieder Christi»<sup>127</sup>. Interessant

<sup>123</sup> Evagrius, *Practicus* 78 // Évagre le Pontique. *Traité pratique...*, 666.

<sup>124</sup> Vgl. Greg<sub>1</sub>, Kap. 129 // *Phi* IV, 59,18–35.

<sup>125</sup> Vgl. Greg<sub>3</sub>, Kap. 2 // *Phi* IV, 67,7–8; Greg<sub>4</sub>, Kap. 3 = 72,32–35.

<sup>126</sup> Greg<sub>1</sub>, Kap. 47 // *Phi* IV, 14–15.

<sup>127</sup> Greg<sub>3</sub>, Kap. 1 // *Phi* IV, 66,22–23.

ist, daß der Autor die traditionelle Tauftheologie über die Vergebung der Sünden nirgends erwähnt. Für ihn gehört dieser Aspekt zur Selbstverständlichkeit, so daß er darüber nicht eigens auszuführen braucht. Ob ontologische Wandlung oder Vergebung der Sünden, es handelt sich jedenfalls um die Wirklichkeit *zur Zeit der Taufe*. Eben darauf aber liegt der Nachdruck eigentlich nicht; es geht vielmehr um die Verhältnisse «nach der Taufe» (μετὰ τὸ βάπτισμα)<sup>128</sup>.

Es ist eine charakteristische Geisteshaltung des Sinaiten, daß er beim bloß passiven Aspekt des Empfangs der Taufe nicht stehen bleibt. Denn die Taufgnade soll sich entfalten, d.h. der Getaufte soll sie *wirken lassen*; und dies geschieht nicht automatisch, sondern unter dem *Mitwirken* (συνέργεια) des Menschen. Dieser «Synergismus» zwischen der Gnade und dem menschlichen Beitrag durch moralische Bemühung bestimmt von alters her die Gnadenlehre der Ostkirche<sup>129</sup>. Dieser Synergismus steckt hinter dem oben genannten Abschnitt, wo der Autor aber nur kritische Phasen aufgrund menschlicher Versäumnisse betont. Zentral ist hier der Ausdruck: «unter Vernachlässigung der Gebote»<sup>130</sup> oder die gleichbedeutende Formulierung: «durch die Nachlässigkeit und den Unglauben»<sup>131</sup>. Die Folge davon ist, daß man «aufgrund der Leidenschaften» «unwirksam», «unerleuchtet», «unbeweglich», kurz, «tot» wird<sup>132</sup>. Diese Merkmale heben die religiöse Wirklichkeit hervor, daß man «für die Teilhabe an der Gnade unempfänglich» (πρὸς μετουσίαν τῆς χάριτος ἀνεπίδεκτος)<sup>133</sup> wird. Wieso unempfänglich, da ja die Gnade schon mit der Taufe gegeben ist? Man wird, genau formuliert, unempfänglich für die Teilhabe an der Gnade *trotz* der Tatsache, daß man die Gnade immer noch *besitzt*. Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs liegt in dem Begriff «Energieia» (ἐνέργεια) der Gnade.

### 3. 2. Energieia der Gnade

Zunächst ist festzustellen, daß der «Besitz» der Gnade beim Autor in zwei Bedeutungen vorkommt. Die eine bezieht sich auf die schon genannte Wirklichkeit, daß die Gnade bei der Taufe «geheimnisvoll» (μυστικῶς)<sup>134</sup> dem Getauften gegeben wird. Er besitzt sie nun in der Weise, daß sie ihm

<sup>128</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 129 // Phi IV, 59,21–22.

<sup>129</sup> Vgl. E. MÜHLENBERG, Synergismus // ZNW 68 (1977) 93–122.

<sup>130</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 129 // Phi IV, 59,21.

<sup>131</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 129 // Phi IV, 59,32–33.

<sup>132</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 129 // Phi IV, 59, 22–35.

<sup>133</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 129 // Phi IV, 59,35.

<sup>134</sup> Greg<sup>3</sup>, Kap. 3 // Phi IV, 67,26.

«als Same» «eingepflanzt» worden ist<sup>135</sup>. Mit anderen Worten, die Gnade «ist uns ohne Teilung und Vermischung mitgeteilt und gleichsam mit uns fest verbunden»<sup>136</sup>. Es handelt sich also um die substantielle Immanenz der Gnade im Christen. In sprachlicher Sicht wird in diesem Fall die Bezeichnung des «Besitzens» meistens mit ἔχειν ausgedrückt<sup>137</sup>.

Die andere Bedeutung betrifft den Besitz im Zusammenhang mit der «Energieia», um den es dem Autor in der Hauptsache geht. Was man bei der Taufe substantiell empfängt, ist die Gnade selbst; die «Wirkkraft des Heiligen Geistes» (ἡ ἐνέργεια τοῦ ἁγίου πνεύματος) wird zwar auch «bei der Taufe geheimnisvoll», allerdings «*vorwegnehmhaft* mitgeteilt (προλαμβάνειν)»<sup>138</sup>, potentiell also. Diese Art des Besitzens liegt darin, daß die Gnade «auf den Besitzer *einwirkt*»<sup>139</sup>. Gerade das meint der Autor mit dem oben erwähnten Ausdruck «die Teilhabe (μετέχειν) an der Gnade». Das Verb μετέχειν ist in der Energielehre des Gregorios ein wichtiger Terminus: Die «Macht» des Christen «hat teil an den göttlichen Gütern»<sup>140</sup>; «Unterpfänder des Guten wirken durch das Pneuma» und die «Herzen der Gerechten» «haben Teilhabe an ihnen»<sup>141</sup>. Dagegen sind die Worte der «Psychiker», «die keinen Geist haben» (vgl. Jud 19), unerleuchtet, «da sie nicht an der lebendigen Quelle des Geistes teilhaben»<sup>142</sup>. «Weit entfernt von einem Anteil am Heiligen Geist sind» jene, die keine richtigen Anstrengungen für die Praxis machen<sup>143</sup>. Wenn die Menschen der Gnade teilhaftig sind, «kann diese sie auch gegen deren Willen auf sich lenken»<sup>144</sup>. Aber — so betont Gregorios andererseits — eine solche Teilhabe ist äußerst selten; sie ist nur «den Würdigen» (τοῖς

<sup>135</sup> Vgl. Greg<sup>4</sup>, Kap. 3 // Phi IV, 72,32–35.

<sup>136</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 3 // Phi IV, 72,35–36.

<sup>137</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 129 // Phi IV, 59,23; 34; Greg<sup>5</sup>, Kap. 5 // Phi IV, 83,20.

<sup>138</sup> Greg<sup>3</sup>, Kap. 3 // Phi IV, 67,25–26.

<sup>139</sup> D. WENDEBOURG, Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie (München, 1980) (Münchener Universitäts-Schriften 4) 156. Vgl. Greg<sup>4</sup>, Kap. 3 // Phi IV, 73,3–6: «Denn wer den Geist erwirbt und von ihm geläutert wird, erhält von ihm Wärme und den Hauch des göttlichen Lebens, und er redet, denkt und bewegt sich nach dem Ausspruch des Herrn, der sagt: „Denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern meines Vaters Geist ist es, der in euch redet“ (vgl. Mt 10, 20)».

<sup>140</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 6 // Phi IV, 31,29–30.

<sup>141</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 38 // Phi IV, 36,33–34.

<sup>142</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 128 // Phi IV, 58,40–59,12.

<sup>143</sup> Vgl. Greg<sup>4</sup>, Kap. 14 // Phi IV, 78,22–25.

<sup>144</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 26 // Phi IV, 44,31–32.

ἀξίως) möglich<sup>145</sup>. Teilhabe an der Gnade bedeutet, zusammenfassend gesagt, daß der Mensch Besitzer der χάρις ἐνεργούμενος wird. «Das ἐνεργεῖν schlägt sich in der Weise in ihm nieder, daß er selbst zum Wirken, zur ἐνέργεια gebracht wird—das ἐνεργεῖν der Gnade ist nichts anderes als die ἐνέργεια des Christen»<sup>146</sup>. Aber welcher Weg zu dieser Anteilnahme wird dem Christen eingeräumt? Zwei Zugänge werden besonders betont: Gebot und «Jesusgebet»<sup>147</sup>.

«Auf zwei Weisen wird die Wirkkraft des Heiligen Geistes gefunden, die wir bei der Taufe geheimnisvoll vorweggehalten haben. Erstens, um es allgemein zu sagen, offenbart sich die Gabe durch das Tun der Gebote unter viel Mühe und Zeitaufwand, wie der heilige Markos sagt; und in dem Maß, in dem wir die Gebote wirken, läßt sie immer deutlicher die ihr eigenen Lichtstrahlen hervorleuchten<sup>148</sup>. Zweitens erscheint sie durch die auf Wissen beruhende ständige Anrufung des Herrn Jesu, d.h. durch das Gedenken Gottes im Zustand der Unterordnung, und zwar nach der ersten Vorgangsweise langsamer, nach der zweiten schneller, wenn er nur lernt, [die Wirkkraft] zu finden, angestrengt und ausdauernd die Erde umzugraben und das Gold aufzuspüren»<sup>149</sup>.

Das Verb «finden» (εὐρίσκειν) ist hier im weiteren Sinne zu verstehen, etwa «zu erlangen suchen, zu erstreben, sich zu bewerben», im Hinblick auf das Gesuchte<sup>150</sup>. Wir können indes εὐρίσκεται nicht nur als Passiv, sondern auch als Medium lesen. Dann bedeutet es «auftreten» oder einfach «werden»<sup>151</sup>. Es geht daher um ein *Wirksamwerden* der Gnade durch das zweifache *Mitwirken* des Menschen, durch die Beobachtung der Gebote und die Anrufung des Jesusnamens<sup>152</sup>. Folgende drei Punkte sind dabei hervorzuheben.

<sup>145</sup> Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 96 // *Phi* IV, 47,16. Eine Parallele betrifft die gewirkten, göttlichen Tugenden: An ihnen haben «nur äußerst wenige» (ὀλίγοις λίαν) wesentlich teil. Vgl. Greg<sup>1</sup>, Kap. 92 // *Phi* IV, 46,3–1.

<sup>146</sup> WENDEBOURG, Geist..., S. 159.

<sup>147</sup> Zur Geschichte des Jesusgebets sei verwiesen auf drei grundlegende Studien: I. HAUSHERR, *Nom du Christ et voies d'oraison* (Rom, 1960) (*OrChrA* 157); UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT, *La prière de Jésus. Sa genèse, son développement et sa pratique dans la tradition religieuse byzantino-slave* (Chevetogne, 1963); P. ADNÈS, *Art. Jésus* (*Prière à*) // *DSP* 8 (1974) 1126–1150.

<sup>148</sup> ἡμῖν zwischen ἐκλάμπει und τὰς οἰκειάς in *Phi* kommt in Beyer nicht vor.

<sup>149</sup> Greg<sup>3</sup>, Kap. 3 // *Phi* IV, 67,26–34.

<sup>150</sup> Vgl. A. KAEGLI, *Benselers Griechisch-Deutsches Wörterbuch* (Leipzig, 1985<sup>18</sup>) 325.

<sup>151</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>152</sup> Die Kombination beider Komponenten stammt von Diadochos von Photike (vgl. Diadochos von Photike, *Capita centum de perfectione spirituali* 85; 96 // Diadoque

(1) *Gebot und Energieia*

Die Gebotserfüllung ist in erster Linie der Weg des Christen, der mit seiner Taufe als Gnadenbegabter heranzuwachsen begonnen hat. Der Sinaite spricht vorerst von den Geboten, insofern sie für das geistliche *Wachstum* notwendig sind: Wir, die «wir zur Zeit der Wiedererschaffung (d. h. bei der Taufe) unmündig sind», müssen «durch die Gebote seelisch und geistig wachsen (αὐξυνθῆναι)»<sup>153</sup>. Dieses Wachstum hängt davon ab, wieweit der Getaufte die «Gebote» beobachtet. Das hat besonders deutlich Markos Eremites ausgeführt: «Die Gnade ist denen mystisch gegeben, die in Christus getauft sind, sie wirkt aber in dem Maß, wie die Gebote gehalten werden»<sup>154</sup>. Diese Aussage ist als Quelle anzusehen, auf die sich der Sinaite für seine oben zitierte Feststellung («Erstens, um es allgemein zu sagen etc...») stützt. Ausdrücklich nennt er deren Autorität («wie der heilige Markos sagt»). Gregorios bezeichnet ferner die Gebote als «Wächter (φυλακτικῶν) der Gnade»<sup>155</sup>, weil sie «die Gnade bewahren und fortschreitend mehren»<sup>156</sup>.

Wir haben oben erwähnt, daß die «Vernachlässigung der Gebote» eine zentrale Bedeutung hat. In direkter Verbindung mit den «Leidenschaften» hat sie Konsequenzen für die «Energieia» sowohl des *Menschen* als auch der *Gnade* selbst. Hinsichtlich ersterer heißt es, der Mensch werde «unwirksam», «unerleuchtet», «unbeweglich». Die Folge ist also «Anenergeia» des Menschen, d. h. «Unwirksamkeit» oder «Reglosigkeit» trotz des Innewohnens der Taufgnade. Die durch Vernachlässigung der Gebote verursachten Leidenschaften haben andererseits einen schädigenden Einfluß auch auf die Gnade selbst: Die ἐνέργεια τοῦ ἁγίου πνεύματος wird «durch die Mißachtung der Gebote von den Leidenschaften verschüttet»<sup>157</sup>.

de Photicé, *Oeuvres spirituelles*, 144–145; 159). Dieser stellte jedoch die Kombination von Gebot und Gebet als das mächtigste Abwehrmittel gegen die Dämonen hin: Es löscht «die feurigen Pfeile Satans», hält das Herz von den «dämonischen Angriffen» fern (vgl. *ibid.* 85, P. 144–145) und verjagt den «Dämon der Akeidia», «des Kammers» und «des Zorns» (vgl. *ibid.* 96, p. 159). Bei Gregorios hingegen handelt es sich um eine Methode, die Energieia der Gnade zu «finden», d. h. ihrer teilhaftig zu werden.

<sup>153</sup> Vgl. Greg<sup>3</sup>, Kap. 1 // *Phi* IV, 66,15–19.

<sup>154</sup> Markos Eremites, *De his qui putant se ex operibus justificari* 56 // PG 65, 937D. Vgl. auch *ibid.* 85 // PG 65, 944A: «Alle, die rechtgläubig getauft sind, haben die Fälle der Gnade empfangen; davon berzeugt wird man (πληροφορεῖται) aber nunmehr dem Tun der Gebote entsprechend (κατὰ τὴν ἐργασίαν τῶν ἐντολῶν)».

<sup>155</sup> Greg<sup>4</sup>, Kap. 3 // *Phi* IV, 72,36–37.

<sup>156</sup> Greg<sup>5</sup>, Kap. 6 // *Phi* IV, 83,36–37.

<sup>157</sup> Greg<sup>4</sup>, Kap. 14 // *Phi* IV, 78,14.

Gregorios sagt aber andererseits, daß das *vollkommene Wachstum* in Bemühung um die Gebote und Tugenden selbst Sache der Gnade sei. In diesem Zusammenhang vergleicht er die Gebote mit dem «Körper» und die Gnade mit der «Seele», die «lebt und sich bewegt und als ihren Körper die Verwirklichung sämtlicher Gebote bewirkt»<sup>158</sup>. Die Gnade wird ferner mit der «Milch» als Nahrung für das Wachstum des «Körpers» verglichen<sup>159</sup>. Die «Milch» ist also «die nährende und wachstumsfördernde... Kraft des Geistes»<sup>160</sup> für jene, die «das Wachstum in Christus» suchen.

Rein logisch gedacht, findet sich hier eine Inkonsistenz in der Lehre des Sinaiten. Einerseits bezeichnet er die Gebote als «Wächter der Gnade», weil sie «die Gnade bewahren und fortschreitend mehren»<sup>161</sup>. «Die Gabe (δωρεά: d.h. Energieia des Heiligen Geistes) offenbart sich durch das Tun der Gebote unter viel Mühe und Zeitaufwand»<sup>162</sup>. «Die Praxis» ist ein Weg, durch den man «die Gnade findet»<sup>163</sup>. Kurz, er betont die Notwendigkeit der Gebotserfüllung für die Gnade. Andererseits ist für ihn die Gnade selbst Stoßkraft für das Tun der Gebote. Diese scheinbare Inkonsistenz ergibt sich lediglich aus der Verschiedenheit des jeweiligen Blickpunkts. Im letzteren Fall geht es um die *objektiv-ontologische Wirklichkeit*, daß die Gnade, ohne die man keine Gebote erfüllen kann, bei der Taufe gegeben worden ist und ihre Wirksamkeit potenziell immanent bleibt<sup>164</sup>. Bei der Betonung der Notwendigkeit der Gebotserfüllung für die Gnade geht es um das *Ausmaß* ihrer «Wirkkraft» (ἐνέργεια), derer man *subjektiv* eben durch die Beobachtung der Gebote teilhaftig wird. Wenn von «Bewahren» und «Mehren» die Rede ist, darf das nicht im wörtlichen Sinne, also quantitativ ontologisch verstanden werden. Es geht um die Intensität subjektiver *Anteilnahme*, die letztlich von der «Wahrnehmung» (αἴσθησις) der Energieia abhängt. Es handelt sich also um «die

<sup>158</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 20 // Phi IV, 34,9–10.

<sup>159</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 21 // Phi IV, 34,13–15: «Wer den Körper der Gebote mehren will, soll ernsthaft „die vernünftige, lautere Milch“ (τὸ λογικόν καὶ ἄδολον γάλα: vgl. 1 Petr 2,2) der mütterlichen Gnade begehren; denn aus ihr wird ein jeder mit Milch genährt, der das Wachstum in Christus sucht und wünscht».

<sup>160</sup> Greg<sup>1</sup>, Kap. 21 // Phi IV, 34, 18–19.

<sup>161</sup> Vgl. Greg<sup>5</sup>, Kap. 6 // Phi IV, 83,36–37.

<sup>162</sup> Greg<sup>3</sup>, Kap. 3 // Phi IV, 67,27–28.

<sup>163</sup> Vgl. Greg<sup>4</sup>, Kap. 5 // Phi IV, 73,30.

<sup>164</sup> Petros von Damaskos betont auch die Notwendigkeit der Gnade für das Tun der Gebote. Vgl. Petros von Damaskos, *Vorrede zum ersten Buch* // Phi III, 7,15–18.

in *Wahrnehmung* bestehende geistige Vereinigung» mit ihm (d. h. Gott)<sup>165</sup>, worauf wir später zurückkommen werden. Hier wollen wir die Gnadenlehre Gregorios' zusammenfassend als *Reziprozität* zwischen den Geboten und der Gnade charakterisieren.

## (2) *Gebet und Energieia*

Die Tradition überliefert das Wort «Gebet» (προσευχή) mit verschiedenen Attributen, von denen «reines» (καθαρά), «geistiges» (νοερά), «geistliches» (πνευματική) «wahres» (ἀληθής), «unaufhörliches» (συνεχῶς, διηνεκῶς), «des Herzens» (καρδιακή) dominierend sind<sup>166</sup>. Statistisch kommen in den Schriften des Sinaiten aber «geistiges» und «reines» sowie «Herzensgebet» am häufigsten vor. Dieses spielt tatsächlich die zentrale Rolle in seiner Gebetslehre, nicht zuletzt, weil seine psychosomatische Gebetsmethode geradezu den Zustand eines solchen Gebetes zum Ziel hat<sup>167</sup>. Auch wenn er ohne Attribut vom «Gebet» spricht, meint er stets das *geistige Gebet*, das *reine Gebet* oder das *Herzensgebet*. Das ist in unserer Terminologie ein «kontemplatives» Gebet. Das Jesusgebet oder «die auf Wissen beruhende ständige Anrufung des Herrn Jesus», wie Gregorios nennt, ist in Wirklichkeit die Methode, die diesen kontemplativen Zustand ermöglicht.

Auffallend ist das häufige Vorkommen des Ausdrucks «Wirkkraft des Gebetes» (ἐνέργεια τῆς προσευχῆς). Gleichbedeutend ist der Terminus «Macht (δύναμις) des Gebetes». Der Beter soll sie «besitzen». Sie gleicht dem «Stab der Macht» (vgl. Ps 109, 2), mit dem Mose die Ägypter geschlagen hat (vgl. Ex 7, 1). Mit dieser Allegorie will Gregorios betonen, daß ohne die «Macht des Gebetes» «die Sünde und die gegnerischen Mächte nicht zu zermalmen sind»<sup>168</sup>. Die Kraft des Geistgebetes besteht aber nicht nur in seiner antidämonischen Effizienz, sondern auch in psychologisch-mystischen Erhebungsgefühlen: «(Wir sollen) uns bemühen, allein die Wirkkraft des Gebetes im Herzen wirken zu lassen, die den Nous wärmt und erfreut und die Seele zu unsäglichlicher Liebe zu Gott und den Menschen entflammt»<sup>169</sup>.

Worin aber besteht konkret die Energieia bzw. Dynamis des Gebetes? Woher kommt sie? Die Antwort ist eindeutig: vom Heiligen Geist; denn

<sup>165</sup> Greg 5, Kap. 3 // *Phi* IV, 21, 5–6. αἰσθησὶν τε καὶ zwischen αὐτοῦ und ἑμῶσιν in *Phi* ist in Beyer weggelassen.

<sup>166</sup> Vgl. Index zu προσευχή in *Phi* V, 313–321.

<sup>167</sup> Vgl. G. PODSKALSKY, Art. Gregorios Sinaites // *TRE* 14 (1985) 207.

<sup>168</sup> Vgl. Greg 5, Kap. 5 // *Phi* IV, 21, 31–36.

<sup>169</sup> Greg 3, Kap. 3 // *Phi* IV, 62, 5–7.



«Ursprung des Geistgebetes ist die Energiea, d.h. die läuternde Macht des Geistes»<sup>170</sup>. Die Seele empfängt «im Gebet die Macht des Heiligen Geistes»<sup>171</sup>. Der Nous wird beim Beten nicht von Menschenkraft, sondern vom Pneuma selbst beherrscht<sup>172</sup>. Er «erhält vom Geist die Macht, stark und umfassend zu beten»<sup>173</sup>. Der Beter soll deshalb «suchen», nur die «Wasserquelle aus dem lebensspendenden Geist» (vgl. Joh 4,14; Offb 21,6) «zu erwerben»<sup>174</sup>. Somit ist das Gebet perfekt bei «den Vollendeten im Heiligen Geist, die die Freiheit vom Schwarmgeist in Christus Jesus erlangten»<sup>175</sup>. Die *noera proseuche* ist folglich das Gebet, «das durch den Geist im Herzen gewirkt wird»<sup>176</sup> oder sie ist «ständig bewegte geistige Energiea des Heiligen Geistes»<sup>177</sup>. Das «gewirkte Gebet» (ἐνεργουμένη προσευχή) wird schließlich schlicht und bündig «Gnade» genannt<sup>178</sup>. Gebet ist Selbstverwirklichung der bei der Taufe mystisch «eingepflanzten» Gnadenenergiea schlechthin. Der Betende fungiert quasi als Gefäß oder Raum für die Tätigkeit, für die Energiea des Heiligen Geistes. D. Wendebourg schreibt zutreffend: «Der Mensch ist also selbst tätig, das jedoch so, daß sein Tun (ἐνεργεῖν, ἐνέργεια, ἔργον) Tätigkeit des Geistes ist — ein Sachverhalt, der sich in der Erfahrung niederschlägt, daß das Beten in selbständiger Bewegung abläuft»<sup>179</sup>.

### (3) Gebot und Jesusgebet

In der weiter oben zitierten Aussage Gregorios' findet sich eine wichtige Behauptung: «nach der ersten Vorgangsweise (d. h. Tun der Gebote = Praxis) *langsamer* (βραδύτερον), nach der zweiten (d. h. Jesusgebet) *schneller* (συντομώτερον)»<sup>180</sup>. Hier drückt Gregorios eine Grundüberzeugung des Charismatikers der hesychastischen Methode aus: Das Jesusgebet ist wirksamer und führt schneller zum Ziel als das Einhalten der Gebote. Es ist wohl anzunehmen, daß diese radikale Auffassung für die Zeitge-

<sup>170</sup> Greg<sub>1</sub>, Kap. III // Phi IV, 51,8-9.

<sup>171</sup> Greg<sub>1</sub>, Kap. IIo // Phi IV, 51,2-3.

<sup>172</sup> Vgl. Greg<sub>5</sub>, Kap. 3 // Phi IV, 81,2-3.

<sup>173</sup> Greg<sub>5</sub>, Kap. 2 // Phi IV, 80,30-31.

<sup>174</sup> Vgl. Greg<sub>5</sub>, Kap. 7 // Phi IV, 86,40-87,1.

<sup>175</sup> Greg<sub>5</sub>, Kap. 3 // Phi IV, 81,19-20.

<sup>176</sup> Greg<sub>4</sub>, Kap. 1 // Phi IV, 71,5.

<sup>177</sup> Greg<sub>3</sub>, Kap. 3 // Phi IV, 62,9-10.

<sup>178</sup> Vgl. Greg<sub>1</sub>, Kap. II9 // Phi IV, 53,41-54,1.

<sup>179</sup> WENDEBOURG, Geist..., 156-157.

<sup>180</sup> Greg<sub>3</sub>, Kap. 3 // Phi IV, 67, 32-33.

nossen recht sensationell oder gar anstößig gewesen ist. Das deutet der Autor selbst an: «Alle nämlich, die von der Praxis her durch viele Anstrengungen und großen Zeitaufwand die Gnade gefunden haben, ...lassen sich nicht überzeugen und erkennen die nicht an, die mit Hilfe von Wissen und Gottes Erbarmen binnen kurzem durch Glut des Glaubens dazu gelangt sind... So erkennen sie auch die außerordentlichen Eigenschaften des Gebetes, wie einige vom Geist auf besondere Weise gewirkt werden, aus Unglauben und Hochmut nicht an»<sup>181</sup>.

Dies ist ein seltenes Beispiel dafür, daß Gregorios aktiv seine Gebetslehre gegen ihre Gegner verteidigt. Er wirft ihnen vor, daß sie die wahre Effizienz der «Glut des Glaubens»<sup>182</sup> nicht erkennen. Damit meint er wohl «die außerordentlichen Eigenschaften des Gebetes, wie sie in einigen vom Geist auf besondere Weise gewirkt werden», durch die sie «binnen kurzem» (ἐν συντόμῳ) die Gnade finden. Will unser Autor etwa damit sagen, die Bobachtung der Gebote, also der Weg der Praxis, sei sekundär und man könne ihn überspringen, um gleich mit dem Gebetstraining zu beginnen? Das ist keineswegs der Fall. Sonst hätte er nicht mit solcher Dringlichkeit die Notwendigkeit der Praxis betont. Er ist von Kopf bis Fuß ein geistlicher Schüler des Markos Eremites. Dieser vergleicht jemanden, der ohne das Tun der Gebote verfrüht «die Wirksamkeit des Heiligen Geistes» sucht, mit jenem, der «sich als Sklave verkauft und nach dem Verkauf mit dem Kaufpreis auch die Bestätigung der Freilassung begehrt»<sup>183</sup>. Hier verdient K. Ware Gehör: «Genau genommen, sind die beiden keine Alternative. Diejenigen, die das Jesusgebet nutzen, werden dabei vom Befolgen des ersten Weges, des Weges der Gebote, nicht dispensiert. Das 'tätige Leben' ist nicht ein Stadium, durch das Beter so durchgeht, daß er es völlig hinter sich läßt; denn es ist von großer Wichtigkeit, daß der 'kontemplative' Mystiker nach wie vor fortführt, bis zum Lebensende auf der 'tätigen' Ebene zu kämpfen. Der Punkt des Gregorios ist, daß wir nicht nur auf der tätigen Ebene kämpfen sollen, da es eine weitere Dimension des

<sup>181</sup> Greg<sup>4</sup>, Kap. 5 // Phi IV, 73,31-74,8.

<sup>182</sup> Angeblich ist dieser Ausdruck von Isaak übernommen worden. Die Belegstelle wurde allerdings bis jetzt noch nicht gefunden.

<sup>183</sup> Vgl. Markos Eremites, *De his qui putant se ex operibus justificari* 57 // PG 65, 940A. Übersetzung nach K. DAHME, *Byzantinische Mystik. Ein Textbuch aus der Philokalia* (Salzburg, 1989) 76. «Wenn der Getaufte sie (d. h. «die göttlichen Gebote Christi») zu beobachten pflegt, — so Petros von Damaskos — wird die Gnade des Heiligen Geistes in ihm bewahrt». Petros von Damaskos, *Vorrede zum ersten Buch* // Phi III, 7,17-18.

geistlichen Lebens gibt, in die wir ebenfalls eintreten können... Wenn der Weg des inneren Gebetes als 'kürzer' gekennzeichnet wird, so nur im relativen Sinn»<sup>184</sup>.

### 3. 3. Wahrnehmung der Gnade

Die Gnadenlehre des Gregorios und überhaupt der Hesychasten lenkt große Aufmerksamkeit auf die Bedeutsamkeit der *Wahrnehmung der Gnade*. Gnade ist in der hesychastischen Lehre keine abstrakte, sondern eine ganz konkrete Wirklichkeit, eine real *erfahrbare* also. Die byzantinische Mystik bietet eine Fülle konkreter Darstellungen solcher Erfahrung. Ein exzellentes Beispiel ist in der autobiographischen Darstellung des Symeon des Neuen Theologen zu sehen<sup>185</sup>. Die mystische Literatur faßt solche Erlebnisse aber «kaum unter einen allgemeinen Erfahrungsbegriff und reflektiert selten auf das Erfahrungsphänomen»<sup>186</sup>. Die geistlichen Väter behaupten die selbstverständliche Notwendigkeit der Erfahrung, ohne theoretisch-spekulative Argumente zu bieten. Unter den Erfahrungsbegriffen gilt die «Wahrnehmung» (αἴσθησις) für sie als Schlüsselbegriff; Aristoteles hatte sie als das dem Menschen mit allen Tieren gemeinsame Wahrnehmungsvermögen bezeichnet, durch das die Erfahrung (ἐμπειρία) konstituiert wird<sup>187</sup>. Den hesychastischen Mönchsvätern geht es hauptsächlich um die den Menschen eigentümliche *innere geistige Wahrnehmung*, deren Gegenstand eben die Gnade bzw. die Energieia der Gnade ist.

**3. 3. 1. Wahrnehmung und Erkenntnis.** Zitieren wir Gregorios' grundlegenden Gedanken über die Wahrnehmung: «Für die Erkenntnis der Wahrheit halte an erster Stelle die Wahrnehmung der Gnade. Die übrigen gelten als Erscheinungsformen der Denkvorgänge und als Beweise der Dinge»<sup>188</sup>. Hinter dieser Aussage steckt offenbar eine klassisch-philosophische Erkenntnislehre. In der alten Philosophie ist der von Heraklit eingeführte λόγος der Begriff des die wahre Erkenntnis begründenden Prinzips. Er ist dasjenige Denken und Reden, das im

<sup>184</sup> WARE, *The Jesus Prayer...*, 10.

<sup>185</sup> Vgl. J. GOULLARD, Art. Syméon le Jeune, le Théologien ou le Nouveau Théologien // *DThC* 14/2 (1941) 2947–2958; T. ŠPIDLÍK, Art. Syméon le Nouveau Théologien // *DSp* 14 (1990) 1390–1400.

<sup>186</sup> U. KÖPF, Art. Erfahrung III. Theologiegeschichtlich // *TRE* 10 (1982) 113.

<sup>187</sup> Vgl. *Metaphysica* 980a 27–28. Vgl. auch E. HERMS, Art. Erfahrung II. Philosophisch // *TRE* 10 (1982) 89.

<sup>188</sup> Greg1, Kap. 3 // *Phi* IV, 31,20–21.

Durchgang durch das «Viele» das «Eine» findet und ausspricht. Parmenides, Anaxagoras, Empedokles und Demokrit betrachteten mehr oder weniger das Erkennen dieses «Einen» als wahre Erkenntnis. Bei den Sophisten, zumal bei Protagoras, wurde dieses «Eine» durch das «Sein» ersetzt, das seinen Bestimmungsgrund im Erkennenden selbst durch individuelle *Wahrnehmung* hat. Dies gilt seitdem als Entdeckung der Einsicht, daß die Einheit des Subjekts eine bedeutende Rolle spielt. Für Platon ist der Gegenstand der wahren Erkenntnis die «Idee», deren «Erscheinungen» (φαίνόμενα) durch sinnliche Wahrnehmung erfaßt werden. Den Nachweis für die Kohärenz von Idee und Erscheinung bietet die «Dialektik». Platons Nachfolger bezeichnen die Erkenntnis der Ideen als «Wissenschaft» (ἐπιστήμη), die der Erscheinungen als «Meinung» (δόξα). Für Aristoteles kommt wahre Erkenntnis von der «beweisenden Wissenschaft» (ἡ ἐπιστήμη ἀποδεικτική), deren Ziel die Erkenntnis der Ursachen ist. Der höchste Punkt der wahren Erkenntnis ist das Wissen der von keinem verursachten, ohne Beweis einleuchtenden ersten Prinzipien, auf die das Gesamtergebnis der durch die einzelnen Wahrnehmungen entstandenen Erfahrung zurückgeführt wird. Diese Beweisführung wird «Induktion» (ἀναγωγή) genannt<sup>189</sup>.

Diese philosophischen Einflüsse auf unseren Text zeigen sich in folgenden Punkten. Erstens wird der Zusammenhang der wahren Erkenntnis mit dem sie begründenden Prinzip, dem λόγος, dadurch angedeutet, daß Gregorios den obigen zitierten Text im *Akrostichon* (Kap. 3) samt den darauffolgenden Ergänzungstexten (= Kap. 4 und 5)<sup>190</sup> in die Kapitelgruppe (Kap. 1–5) gesetzt hat, deren Anfangsbuchstaben λόγοι ergeben. Zweitens entspricht die Zweiteilung der Erkenntnis (die «der Wahrheit» und die «des übrigen») als Denkstruktur der vorsokratischen («Eine»–«Viele») und

<sup>189</sup> Vgl. H. KRINGS, H. M. BAUMGARTNER, Art. Erkennen, Erkenntnis // *HWP* 2 (1972) 643–648.

<sup>190</sup> Kap. 4 (*Phi* IV, 31,22–25) und Kap. 5 (31,26–28) werden inhaltlich als Fortsetzung von Kap. 3 betrachtet, und zwar als Ergänzung zum in diesem Kapitel erscheinenden Ausdruck «Wahrnehmung der Gnade»: «Allen, die die Gnade verfehlen, widerführt das aus Unglaube und Nachlässigkeit, und allen, die sie wiedererlangen, durch Glaube und ernsthafte Bemühung; denn durch das eine schreiten sie immer voran, durch das Umgekehrte wenden sie sich vollkommen nach rückwärts» (Kap. 4); «Dem Tot-Sein gleicht das Wahrnehmungslos-Sein, das Blind-Sein-des-Nous dem Körperlich-nicht-Sehen. Denn der eine ist des Lebens- und Wirkungsvermögens beraubt, der andere, der nicht sieht, des göttlichen Lichts, das so wirkt, daß man sieht und daß es gesehen wird» (Kap. 5). Beide Kapitel betonen die kritische Phase aufgrund des Verlusts der «Wahrnehmung der Gnade».

platonischen (ἐπιστήμη—δόξα) Einteilung. Drittens dürften «Erscheinungsformen der Denkvorgänge» (νοήσεων ἐμφάσεις) und «Beweise der Dinge» (πραγμάτων ἀποδείξεις) bei Gregorios als Reflexionsphase betrachtet werden, die Platon als «Dialektik» und Aristoteles als «Induktion» kennzeichnet. Viertens ist die «Wahrnehmung» als Hauptangelegenheit der Erkenntnis den Sophisten, Platon und Aristoteles gemeinsam.

Trotz dieser strukturellen übereinstimmungen unterscheidet sich der Gedanke des Sinaiten von dem der klassischen Philosophen. Erstens besteht der Sinngehalt der «Wahrheit» nicht in philosophischen Gegenständen, sondern in der christlichen Gottbezogenheit. Es geht um die «Wahrheit Gottes» (ἀληθεια τοῦ θεοῦ)<sup>191</sup>. Zweitens steht vor allem bei Aristoteles zwischen der «Wahrnehmung» und der «Wahrheit» die Methode der «Induktion»; diese ist bei Gregorios ausgeschlossen. Zur Erlangung der Erkenntnis Gottes, anders gesagt, der *Theoria*, ist dieser Weg überflüssig<sup>192</sup>. Die Erkenntnis Gottes wird nicht durch den rein rationalen, diskursiven Vorgang erreicht; sie ist wesentlich *intuitiv*. Daher weiß sich der Sinaite nicht mit den Philosophen, sondern mit Evagrios einig<sup>193</sup>. Allerdings ist die Betonung der «Wahrnehmung der Gnade» als höchste Kondition für die «Erkenntnis» durchaus nicht evagrianisch<sup>194</sup>. Aber wenn der Sinaite «Wahrnehmung der Gnade» sagt, so meint er keinesfalls eine gewöhnliche Empfindung, sondern eine innere, religiöse Aufnahmungs-fähigkeit. Diese innere Empfindsamkeit wird von ihm «geistige Wahrnehmung» (αἰσθησις νοερά)<sup>195</sup> genannt.

<sup>191</sup> Greg1, Kap. 103 // *Phi* IV, 49,6.

<sup>192</sup> Gregorios selbst erwähnt diesen aristotelischen Begriff in seiner Darstellung zum «Rhetor», dessen Erkenntnisart er mit der «Theoria physike» vergleicht: Der Rhetor «bildet die Erkenntnis *nicht* mit induktiven (ἀναγωγικός) oder allegorischen Argumenten». Greg1, Kap. 127 // *Phi* IV, 52,13–14.

<sup>193</sup> Vgl. Evagrios, *Kephalaia gnostica* 4,90 // *Les six Centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique* / Ed. A. GUILLAUMONT (Paris, 1959 [réimpression: Turnhout, 1977]) (PO 22, fasc. 1) 174. Vgl. auch J. LEMAITRE [= I. HAUSHERR], Art. Contemplation III. Contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens III. La contemplation ou 'science véritable' // *DSP* 2 (1953) 1205–1206.

<sup>194</sup> Der Begriff «Aisthesis» wird von Evagrios nie mit der Gnade verbunden. Bei ihm bezeichnet er nur die Sinnesempfindung, welche die Leidenschaften anregt. Vgl. Evagrios, *Practicus* 38 // *Évagre le Pontique. Traité pratique...*, 526,1–7. Stattdessen betont er die «Wahrnehmungslosigkeit» (ἀναισθησία) als höchsten Zustand des Gebetes (vgl. *De Oratione* 120 // *PG* 79, 1193B) oder als Kondition der Apatheia (vgl. *Practicus* 4 // *Évagre le Pontique. Traité pratique...*, 502,1–4).

<sup>195</sup> Greg1, Kap. 97 // *Phi* IV, 47,12.

3. 3. 2. *Geistige Wahrnehmung.* Die Bedeutung der «geistigen Wahrnehmung» liegt bei Gregorios wesentlich darin, daß sie eine grundsätzliche Bedingung für die Verbundenheit mit Gott ist; denn das Von-Gott-Getrennt-Sein bedeutet, daß man «die in Wahrnehmung bestehende geistige Vereinigung mit ihm (d.h. Gott)» (τὴν ἐν αἰσθήσει νοερὰν αὐτοῦ ἑνωσιν) verloren hat<sup>196</sup>. Nach Gregorios soll also das Leben in der Einheit mit Gott nicht in Abstraktheit, sondern in konkreter Wahrnehmung bestehen. Was folgt, wenn diese nicht gegeben ist? Darauf antwortet der Sinaite im Kapitel 97 (Greg1): «Ohne geistige Wahrnehmung (ἄνευ αἰσθήσεως νοερᾶς) ist es unmöglich, die Wonne der göttlichen Dingen sinnhaft zu kosten. Denn wie jemand, der die Sinne abstumpft, diese dem Wahrnehmbaren gegenüber wirkungslos macht und weder sieht noch hört noch riecht, da er schlaff, besser gesagt, halbtot ist, so macht auch jemand, der durch die Leidenschaften die naturgemäßen Seelenkräfte abtötet, diese empfindungslos für die Wirksamkeit und die Teilnahme an den Mysterien des Geistes. Denn wer nicht geistig sieht und hört und wahrnimmt, ist tot, da Christus nicht in ihm lebt<sup>197</sup> (vgl. Gal 2,20) und er selbst nicht in ihm webt (vgl. Apg 17,28) und seine Wirkung erfährt»<sup>198</sup>.

Hier vergleicht Gregorios die geistige Wahrnehmungslosigkeit mit der Körperlichen. Diese Analogie manifestiert zugleich prägnant die ganze Problematik der begrifflichen Tradition der «geistigen Wahrnehmung». In erster Linie gehören die Ausdrücke «geistig sehen und hören und wahrnehmen» (ὁρῶν καὶ ἀκούων καὶ αἰσθανόμενος πνευματικῶς) zur Tradition, in der die geistige Wahrnehmung, obwohl sie ein Vermögen allein der Seele ist, mit den fünf Sinnesempfindungen verglichen wird. Nach K. Rahner soll Origenes der erste gewesen sein, der diese Vorstellung in die christliche Spiritualität eingeführt hat<sup>199</sup>. Der Kirchenlehrer von Alexandrien schreibt: «Es gibt, wie es die Schrift ausdrückt, eine gewisse generelle göttliche Wahrnehmung... Von dieser Wahrnehmung gibt es verschiedene Arten: ein Sehen, das Dinge zu schauen vermag, die höher stehen als die körperlichen Wesen...; ein Gehör, das fähig ist, Stimmen zu vernehmen, die ihr Dasein nicht in der Luft haben; einen Geschmackssinn, der lebendiges Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist und der Welt

<sup>196</sup> Vgl. Greg5, Kap. 3 // *Phi* IV, 81,4–6.

<sup>197</sup> μὴ ζῶν ἐν αὐτῷ ὁ Χριστός in Beyer statt μὴ ζῶν γάρ ἐστιν ἐν αὐτῷ ὁ Χριστός in *Phi*.

<sup>198</sup> Greg1, Kap. 97 // *Phi* IV, 47,18–25.

<sup>199</sup> Vgl. K. RAHNER, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène // *RAM* 13 (1932) 113–145.

das Leben gibt (vgl. Joh 6,33), genießt; ebenso einen Geruchssinn, der solche Dinge wahrnimmt, um derentwillen Paulus von sich sagt, daß er für Gott ein Wohlgeruch Christi sei (vgl. 2 Kor 2,15); und eine Tastempfindung, wie Johannes sie hatte, der sagt, er habe das Wort des Lebens mit seinen Händen betastet (vgl. 1 Joh 1,1)»<sup>200</sup>.

Das Innere des Menschen hat die mit den leiblichen Sinnen korrespondierenden Empfindungsorgane. Dieser Symbolismus ist auch bei Gregorios von Nyssa zu finden<sup>201</sup>. Die fünf Sinne sind also das metaphorische Modell, das auch Gregorios übernahm, wie im obigen Zitat zu sehen war. Die beiden Wahrnehmungsarten sind aber nicht nur analog, sondern auch *gegensätzlich* hinsichtlich ihrer *Gegenstände*. Die Körperlichen richten sich nach dem obigen Zitat auf das «Wahrnehmbare» (τὰ αἰσθητά), d.h. auf das sinnlich Wahrnehmbare. Der geistige Sinn richtet sich auf «die Wirksamkeit und die Teilnahme an den Mysterien des Geistes» (ἐνέργειαν καὶ μετοχὴν τῶν μυστηρίων τοῦ πνεύματος). Hier begegnen wir wieder dem Moment der «Energiea». Die «Wahrnehmung der Gnade» ist im präzisen Sinn die Wahrnehmung der «Energiea» der Gnade, die für Gregorios so bedeutsam ist. Der Unterschied hinsichtlich der Gegenstände der Wahrnehmung ergibt sich aus folgender Aussage: «Denn die [bloßen] Sinne (αἰσθήσεις) schauen das Sinnenhafte (τὰ αἰσθητά), die geistigen (Sinne) (νοεαί)<sup>202</sup> deutlich das Geistige (τὰ νοητά)»<sup>203</sup>. Diese schlichte Aussage ist eine Anwendung jenes alten Erkenntnisprinzips: «Gleiches wird durch Gleiches erkannt»<sup>204</sup>. Den Gegensatz zwischen körperlichem und geistigem Sinn haben bereits Origenes<sup>205</sup> und Gregorios von Nyssa<sup>206</sup> geschildert, ausführlich vor allem aber Diadochos<sup>207</sup>.

<sup>200</sup> Origenes, *Contra Celsum* 1,42 // Origène, *Contre Celse* / Ed. H. BORRET (Paris, 1967) (SC 132) 202–204. Vgl. idem, *Disputatio cum Heraclida* 16,11–23 // *Entretien d'Origène avec Héraclide* / Ed. J. SCHERER (Paris, 1960) (SC 67) 82–100; idem, *De principiis* 1,1,9 // Origène, *Traité de Principes* I / Ed. M. SIMONETTI (Paris, 1978) (SC 252) 102–110.

<sup>201</sup> Vgl. Gregorios von Nyssa, *In Canticum canticorum homilia* 1 // Gregorii Nysseni Opera VI. *In Canticum canticum* / Ed. H. LANGERBECK (Leiden, 1960) 345.

<sup>202</sup> νοεαί in Beyer kommt in *Phi* nicht vor.

<sup>203</sup> Gregi, Kap. 98 // *Phi* IV, 47,31–32.

<sup>204</sup> Vgl. Empedokles // FVS, B 109.

<sup>205</sup> Vgl. Origenes, *Contra Celsum* 7,39 // Origène, *Contre Celse*, 104.

<sup>206</sup> Vgl. Gregorios von Nyssa, *In Canticum canticorum homilia* 10 // Gregorii Nysseni Opera VI. 312,2–16.

<sup>207</sup> Vgl. Diadochos von Photike, *Capita centum de perfectione spirituali* 24 // Diadoque de Photicé, *Oeuvres spirituelles*, 96: «Wie die körperlichen Sinne (αἱ τοῦ σώματος αἰσθήσεις) heftig zu den Dingen hindrängen, die uns schön erscheinen, so pflegt uns der geistige Sinn (ἡ τοῦ νοῦ αἴσθησις) zu den unsichtbaren Gütern zu

Die Frage ist aber, ob die beiden Wahrnehmungsfunktionen einander total ausschließen; anders ausgedrückt, ob die körperlichen Sinne für die geistige Wahrnehmung überhaupt keine Rolle spielen. Wenn dem so wäre, worin läge dann der Sinn der *Erfahrbarkeit* für den Menschen, der ja sowohl ein geistiges als auch ein körperliches Wesen ist? Die zutreffende Antwort lautet, daß Gregorios keine eindeutige *Grenze* zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit kennt. Gerade deshalb kann er im obigen Zitat ohne jede Schwierigkeit sagen: «die Wonne der göttlichen Dingen *sinnenhaft* (ἐν αἰσθήσει) zu kosten». Diese Verschwommenheit der Grenze ist schon bei Diadochos zu sehen. Es ist nämlich schwierig, in seinen Äußerungen über die geistige Wahrnehmung eindeutig zu erkennen, ob es sich um ein Empfindungsorgan oder um reinen Symbolismus handelt. So sagt er: Die Gnade beglückt «*durch* die geistige Wahrnehmung auch den *Körper*»<sup>208</sup>; «das Feuer der Gnade verteilt sich auch auf die *äußeren Sinne* des Herzens»<sup>209</sup>; der Heilige Geist «teilt seine Freude auch dem *Körper* mit»<sup>210</sup>; oder die «*Empfindung* des Lichts» ergießt sich über alle Seelenteile<sup>211</sup>. Nirgends wird klar gesagt, *wie* diese «Empfindung» geschieht.

«Die Körperlichen Sinne können», so M. Cavénet, «der Sitz für eine andere Empfindung sein, welche die in ihnen stattfindende Auswirkung innerer Erfahrung Gottes ist, selbst aber in anderer, geistiger Ordnung wahrgenommen wird»<sup>212</sup>. Jedenfalls ist in den geistlichen Texten feststellbar, daß es im Menschen eine gewisse Berührung oder «Kontinuität»<sup>213</sup> beider Wahrnehmungen gibt, die das Geistige, unsichtbare körperlich erfahrbar macht. Mit A. Bloom kann man sagen: «daß jede psychische Tätigkeit eine Rückwirkung auf den Körper hat. In faßbarer oder nicht faßbarer Weise reagiert der Leib auf jede Seelenregung, seien es Gefühle, abstrakte Gedanken, Willensakte oder selbst transzendente Erfahrungen»<sup>214</sup>.

---

führen, sobald er die göttliche Güte verkostet hat (vgl. Ps 33,9). Denn ein jedes Ding verlangt mit aller Kraft nach dem, was ihm entspricht und nächstverwandt ist: die Seele, als unkörperlich, nach den himmlischen Schönheiten, der Leib, als Erde, nach der irdischen Nahrung».

<sup>208</sup> Ibid. 79, p. 137.

<sup>209</sup> Ibid. 85, p. 145.

<sup>210</sup> Ibid. 25, p. 97.

<sup>211</sup> Vgl. ibid. II, p. 89.

<sup>212</sup> M. CAVÉNET, Art. Sens spirituel // *DSp* 14 (1990) 606.

<sup>213</sup> Ibid., p. 609.

<sup>214</sup> A. ROSENBERG, Die Meditation des Herzensgebets. Ein christlicher Weg der Meditation — mit einer Einführung in Methode und Praxis (Bern—München, 1983) II.



Tatsächlich hebt Diadochos eine derartige «Erfahrbarkeit» stark hervor. So spricht er von der «Wohltat sinnlicher Erfahrung», welche die «Rede weltlicher Weisheit» nicht schenken kann<sup>215</sup>; oder von der «Erfahrung einer immateriellen Empfindung», zu der «wir ganz sicher kommen»<sup>216</sup>. Dazu bemerkt M. Cavénet: Mit Diadochos gewinnt der Ausdruck «geistige Wahrnehmung», im Vergleich zu seinen Vorgängern wie Origenes oder Gregorios von Nyssa, «eine neue Nuance», nämlich «einen experimentellen Aspekt»<sup>217</sup>. Diese «durchgängig starke Erfahrungsbezogenheit»<sup>218</sup> spiegelt sich gewiß darin, daß er den Menschen als *leibseelische Einheit* betrachtet, ganz im Gegensatz zu dem allzu sehr auf den Nous ausgerichteten platonischen Menschenbild des Evagrius. Gewiß darf der Nous bei letzterem nicht mit «Intellekt», also mit einer rationalen Verstandesfähigkeit identifiziert werden. Vielmehr ist er als das Ebenbild Gottes der «Ort», an dem die unmittelbare Gegenwart Gottes erfahren wird. Deshalb ist seine Mystik auch nicht als «Intellektualismus» zu bezeichnen<sup>219</sup>. Aber die Erfahrung der Gegenwart Gottes bleibt bei Evagrius abstrakt, da der pontische Mönch ein wesentliches Element der Erfahrung, d.h. die körperliche Wahrnehmung, für das System seiner Spiritualität abgelehnt hat<sup>220</sup>. In diesem Sinne ist Gregorios Sinaïtes kein Vertreter der evagrianischen, sondern der diadochischen Anthropologie. Zusammenfassend läßt sich sagen: Die innere, geistige Wahrnehmung ist eine *psychophysische Erfahrung*.

#### 4. Zusammenfassung

Aus der konsequenten Unterscheidung von «Naturgemäß» und «Natürlich» läßt sich entnehmen, daß der Sinaïte den Menschen durchaus von der Perspektive des Sündenfalls betrachtet und bewertet. Die «natür-

---

Unser Zitat findet sich in der «Einführung» von A. BLOOM, «Kontemplation und Askese im Hesychasmus» (ibid. 7-27). Diese «Einführung» ist, obwohl Rosenberg keine Angaben macht, eine gekürzte Übersetzung eines Artikels von A. BLOOM, *Contemplation et ascèse // EtCarm* 28 (1949) 49-67. Das betreffende Zitat: 54.

<sup>215</sup> Vgl. Diadochos von Photike, *Capita centum de perfectione spirituali* 11 // *Diadoque de Photicé, Œuvres spirituelles*, 89.

<sup>216</sup> Vgl. ibid. 24, p. 96.

<sup>217</sup> CANÉVET, Art. Sens..., 601.

<sup>218</sup> K. WARE, Art. Diadochos von Photice // *TRE* 8 (1974) 619.

<sup>219</sup> Vgl. G. BUNGE, «Nach dem Intellekt Leben». Zum sog. «Intellektualismus» der evagrianischen Spiritualität // Simandron: Der Wachklopfer (Gedenkschrift für K. Gamber <1919-1989>) / Hrsg. von W. Nyssen (Köln, 1989) 95-109.

<sup>220</sup> Vgl. Anm. 194.

lichen» Faktoren des gegenwärtigen Menschen sind für ihn nicht wertneutral, da sie wegen des «Ungehorsams» des Adam entstanden sind. Die ärgste Eigenschaft, die zum *φυσικός* gehört, ist die Leidenschaft. Sie entsteht nämlich als «sehr natürliches Gesetz» durch den Sündenfall auf Grund der «gegenseitigen Durchdringung und Weitergabe der Seele und des Körpers». Hier zeigt sich schon Gregorios' Menschenbild, das den Menschen als *leibseelische Einheit* vorstellt. Weil der Mechanismus der Entstehung der Leidenschaft leibseelisch ist, soll die Praxis, deren Ziel die zum *κατὰ φύσιν* gehörige «Leidenschaftslosigkeit» ist, auch leibseelisch sein, d. h. im Mitwirken des Leibes mit der Seele bestehen. Die Vorstellung des gegenseitigen Einwirkens beider Elemente spiegelt sich auch in der Gnadenlehre des Sinaiten wider. Unserem Autor geht es viel mehr um die Erfahrung, d. h. Wahrnehmung der Gnade, als um die Frage, was die Gnade selbst ist. Die geistige Wahrnehmungslosigkeit bedeutet für ihn schlicht und bündig «Tod» im Glauben. Gregorios kennt aber keine Grenze zwischen Leiblichkeit und Geistigkeit hinsichtlich des Subjekts bzw. Organs dieser Wahrnehmung, denn die geistige Wahrnehmung selbst ist eine leibseelische Erfahrung, und das, was gerade diese Erfahrung der Gnade im höchsten Grad zustande bringt, ist das Gebet, genauer, das Geist- bzw. Herzensgebet. Gerade weil die Wahrnehmung der Gnade als ein leibseelischer Vorgang aufgefaßt wird, ist es nicht verwunderlich, daß jene *psychophysische Gebetsmethode* des Hesychasmus überhaupt praktiziert wurde.

## THE LITERATURE OF THE BETA ISRAEL (FALASHA): A SURVEY OF A BIBLICAL-HEBRAIC TRADITION

### Introduction

The Beta Israel (Faláshá) of Ethiopia<sup>1</sup> have in recent years been the subject of a abundance of scholarly and popular attention. Their dramatic arrival in Israel and their oft-times difficult acclimatization to that country have captured headlines throughout the world. Books, articles, conferences and learned societies have sprung up to chronicle their present condition and to debate the lesser known aspects of their past. As with any subject thrust into the news, the scientific quality of these numerous contributions has varied tremendously. Often, these recent publications have all but ignored the long tradition of serious study of the Beta Israel, which dates back almost a century a half. Nowhere is this more true than in the study of Beta Israel literature.

Prior to the 1980s no aspect of Beta Israel culture has been the subject of as continuous a record of first-rate scholarship as their religious literature<sup>2</sup>. Although the nineteenth century explorer Antoine d'Abbadie was the first European visitor to bring Beta Israel manuscripts<sup>3</sup> back to Europe, Joseph Halévy, was the first scholar to study and publish their texts<sup>4</sup>. In later years a number of outstanding scholars including Carlo

---

<sup>1</sup> I have used the term Beta Israel (House of Israel) to refer to this group, since the term *Faláshá* has fallen out of favor in recent years and is claimed to have pejorative connotations.

<sup>2</sup> Prior to the twentieth century the Beta Israel do not appear to have had written secular texts. Indeed, even written accounts of their history appear to have been lacking. They did, of course, have a vast oral literature including historical works, proverbs, folktales, etc. These works have been the subject of considerable interest in recent years, but are not the subject of this article.

<sup>3</sup> Cf. Carlo CONTI ROSSINI, Notice sur les manuscrits éthiopiens de la Collection d'Abbadie // *Journal asiatique* 10e série, XIX (1912) 551-578; XX (1912) 5-72; 449-494; 11e série, II (1913) 5-64; VI (1915) 189-238, 445-493.

<sup>4</sup> J. HALÉVY, Seder Tefillot Hafalashim (Paris, 1877); IDEM, Tê'ezaza Sanbat (Commandements du Sabbat) accompagné de six autres écrits pseudoépigraphiques admis les Falachas... (Paris, 1902); IDEM, Nouvelles prières des Falachas // *Revue Sémitique* XIX (1911) 96-104, 215-218, 344-364.

Conti Rossini<sup>5</sup>, A. Z. Aescoly<sup>6</sup>, Wolf Leslau<sup>7</sup>, Stefan Streleyn<sup>8</sup>, Mordechai (Max) Wurmbrand<sup>9</sup> and Edward Ullendorff<sup>10</sup> followed in his footsteps. As a result of their efforts it is possible to provide surprisingly detailed descriptions of many Beta Israel compositions.

Nonetheless much work still remains to be done. Most existing editions and translations of Beta Israel texts are based on a limited number of manuscripts. The production of new editions which utilize a wider range of sources would certainly appear to be timely. In addition, a significant number of unpublished works exist in manuscript form in libraries<sup>11</sup> and in private hands. It is also to be hoped that editions of these works will appear before too long.

In recent years, an additional dimension has been added to the study of Beta Israel literature. With the uprooting of most of this Ethiopian community and the dramatic erosion of their traditional religious practice. Beta Israel literature has become an almost unique source for the reconstruction of the community's pre-modern history, religion and language.

---

<sup>5</sup> C. CONTI ROSSINI, *Appunti di storia e letteratura falaschia* // *RSO* VIII (1920) 563–610; IDEM, *Nuovi appunti sui giudei d' Abissinia* // *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei* XXXI (1922) 221–240.

<sup>6</sup> A. Z. AESCOLY, *Recueil de textes falachas* (Paris, 1951); IDEM, *Sefer Arde'et et Mepelet Moshe* // *Minhah Leyehudah* / Ed. S. ASAF et al. (Jerusalem, 1950) 40–61 (Hebrew).

<sup>7</sup> W. LESLAU, *Falasha Anthology* (New Haven, 1951).

<sup>8</sup> S. STRELCEYN, *Sur un prière «Falacha» publiée par C. Conti Rossini* // *RSE* VIII (1949) 63–82; IDEM, *La littérature religieuse Falacha (État de la question)* // *Studie materiali di storia delle religioni* XXVI (1955) 106–113.

<sup>9</sup> M. WURMBRAND, *Petirat Aharon* (Tel Aviv, 1961); IDEM, *Sefer Hatalmidim Hafalashi* (Tel Aviv, 1964); IDEM, *Remarks on the Text of the Falasha «Death of Moses»* // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXV (1962) 431–437; IDEM, *A Falasha Variant of the Story of Susanna* // *Biblica* XLVII (1963) 29–45; IDEM, *Le «Dersana Sanbat»: une homélie éthiopienne attribuée à Jacques de Saroug* // *L'Orient Syrien* VIII (1963) 343–394; IDEM, *Fragments d'anciens écrits juifs dans la littérature falacha* // *Journal asiatique* CCXLII (1954) 83–100.

<sup>10</sup> E. ULLENDORFF, *The «Death of Moses» in the Literature of the Falashas* // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXIV (1961) 419–443.

<sup>11</sup> Most notable of these is the Faitlovitch collection in the Sarousky library at Tel Aviv University, Ramat Aviv, Israel. A catalogue of this work prepared by Getatchew Haile and Monica Devens is nearing completion. The Ben Zvi Institute, Jerusalem, Israel possesses photocopies of several manuscripts obtained and donated by Margaret Hayon. Many undocumented manuscripts are in the hands of recent immigrants to Israel.

The purpose of this article is to survey the current state of research on Beta Israel literature and indicate directions for future examination. Each of the major works in the Beta Israel canon will be summarized and leading scholarly opinions on its date, provenance, and religious significance considered. In a final section the relevance of Beta Israel literature for a deeper understanding of their history and culture will be evaluated and directions for further research indicated.

### Beta Israel Literature: An Overview

Although the Beta Israel do not possess an unequivocal distinction between canonical and non-canonical books, it is useful to begin the study of their literature with as complete a listing as possible of their religious texts. The natural starting point for such an endeavor is the list of works provided by the learned nineteenth century high priest and monk, Abbá Yeshaq to Antoine d'Abbadie<sup>12</sup>. These included

1.	Orit za-ledat	Genesis
2.	Orit za-sa'at	Exodus
3.	Orit za-léwáwyén	Leviticus
4.	Orit xa hwelqwe	Numbers
5.	Orit za-dágm	Deuteronomy
6.	Orit za-Iyásu	Joshua
7.	Orit za-masáfent	Judges
8.	Orit za-Rut Ruth	
9-12.	I, II Nagast 4 Kings	(I, II Samuel
	III, IV Nagast	I, II Kings)
13-17.	Five Books of Solomon	
	Mesályáta Salomon	Proverbs (1-24)
	Tagsásá Salomon	Instructions (Proverbs 25-31) <sup>13</sup>
	Qála Makbeb	Ecclesiastes
	Tebaba Salomon	Wisdom of Solomon
	Maháleya Maháley	Song of Songs
18-29.	Daqíqa/NeusánNabiyát	Minor Prophets
30.	Mazmur za-Dáwit	Psalms of David

<sup>12</sup> A. D'ABBADIE, Réponses des Falashas dits Juifs d'Abyssinie // *Archives Israélites* XII (1851) 237-239.

<sup>13</sup> This division appears in the Septuagint and in the Ethiopian Church as well.

31.	Isáyeyás	Isaiah
32.	Érmeyás	Jeremiah
33.	Hezqe' él	Ezekiel
34.	Dániél	Daniel
35.	Iyob	Job
36.	Sirák	Ecclesiasticus
37.	Astér	Esther
38.	Yodit	Judith
39.	Tobit	Tobit
40-41.	I, II Hususán	I, II Chronicles
42-44.	I, II, III Ezrá	I, II, III, Ezra <sup>14</sup>
45-46.	Maqábyan	I, II Maccabees

### Other books:

1.	Hénok	Enoch
2.	Kufalé	Jubilees
3.	Gadla Abrehám	Testament of Abraham
4.	Gadla Yeshaq	Testament of Isaac
5.	Gadla Ya' eqob	Testament of Jacob
6.	Gadla Musé <sup>15</sup>	Testament of Moses
7.	Gadla Aron <sup>16</sup>	Testament of Aaron
8.	Nagara Musé	Conversation of Moses
9.	Te'ezáza Sanbat	Commandments of the Sabbath
10.	Arde' t	Disciples
11.	Gorgoryos	Gorgorious
12.	Bárok	Baruch <sup>17</sup>
13.	Mashafa Sáátát	(Book of) Hours <sup>18</sup>
14.	Fekkáré Iyasus <sup>19</sup>	The Explanations of Jesus

<sup>14</sup> *I Ezrá* [Sutu'él] = IV Esdras; *II Ezrá* = III Esdras; *III Ezrá* = I, II Esdras + Ezra and Nehemiah.

<sup>15</sup> Also known as *Motá Musé* (The Death of Moses).

<sup>16</sup> Also known as *Motá Aron* (The Death of Aaron).

<sup>17</sup> *Fifth Baruch* or *The Ethiopic Apocalypse of Baruch*, cf. LESLAU, Anthology, 58-64. The Beta Israel also possess the *Paralipomena of Baruch*.

<sup>18</sup> The book of prayers, cf. HALEVY, Seder Tefillot...

<sup>19</sup> Abba Yeshaq identifies this work as the teachings of Jesus son of Sirák. However, he continues by noting that this work predicts the coming of a Messiah named

15.	Falásfá [Tabibán] <sup>20</sup>	Philosophers
16.	[Abbá] Éleyás	Abbá Elijah

Additional works found in the possession of the Beta Israel but not in Abbá Yeshaq's list include<sup>21</sup>:

1.	Mashafa Malá'ekt	The Book of Angels
2.	Gadla Sosana	The Story of Susanna
3.	Dersána Abrahám wa-Será ba-Gebs	The Homily of Abraham and Sara in Egypt
4.	Baqadámi Gabra Egzi'abher	In the Beginning God created
5.	Ezrá	Apocalypse of Ezra

Historically, the dominant literary language of the Beta Israel (as of their Christian neighbors) has been Ge'ez (Classical Ethiopic). Although the Beta Israel themselves claim to have once had Hebrew manuscripts and believe that examples of such texts are hidden in caves and monasteries in Ethiopia, most scholars do not believe that they ever possessed a knowledge of Hebrew<sup>22</sup>. A small number of works, especially prayers, preserve words or even entire passages in the Agaw dialects once spoken by the Beta Israel<sup>23</sup>. Beta Israel manuscripts usually replace the standard Trinitarian prologue of Christian texts with the words: «Blessed be God, the Lord of Israel, the Lord of all Spirit and all Flesh».

Theodore. The work is thus almost certainly the Christian *Fekkáré Iyasus*. Cf. René BASSET, *Les apocryphes éthiopiens XI* (Paris, 1909).

<sup>20</sup> Perhaps this refers to *Mashafa Falasfa Tabiban*, The Book of the Wise Philosophers / Ed. C. H. COMILL (Leipzig, 1875), which is a collection of short sayings.

<sup>21</sup> *Weddasse Tebab* (The Praises of Wisdom); *Nagara Sanbat* (The Teachings on the Sabbath), and *Mashafa Ma'edán* (The Book of Exhortations) are all found in a single Beta Israel manuscript and have, therefore, not been included in this discussion. Their place in the Beta Israel corpus is unclear.

<sup>22</sup> W. LESLAU, A Falasha Religious Dispute // *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* XVI (1946—1947) 89—95 [repr.: IDEM, Fifty Years of Research. Selection of articles on Semitic, Ethiopian Semitic and Cushitic (Wiesbaden, 1982) 441—465].

<sup>23</sup> Cf. D. L. APPELYARD, A Falasha Prayer in Agaw // *Studies in Semitic and Cushitic Languages* / Ed. G. GOLDENBERG and S. RAZ (Wiesbaden, 1994) 206—251; IDEM, The Beta Israel (Falasha) Names for God in Agaw Prayer Texts // *Between Africa and Zion* / Ed. S. KAPLAN, E. TREVISAN SEMI and T. PARFITT (Jerusalem, 1995) 103—112.

### Bible and Apocrypha

The study of Beta Israel literature begins, of course, with the Old Testament which the possess in a Ge'ez version identical to that of the Ethiopian Church. In addition to these Biblical books, Jews and Christians also accord canonical status to a number of Apocryphal compositions including Enoch, Jubilees, Tobit, Judith, and Ecclesiasticus. Of these. Jubilees is held in especially high esteem among the Beta Israel and had a substantial impact of both their religious practice and system of calendric reckoning. Prior to the twentieth century the Beta Israel were not familiar with the Talmud or later rabbinic writings. In some cases, however, their traditions present interesting parallels to this literature.

While the Biblical and post-Biblical books mentioned above offer valuable insight into the sources of Beta Israel belief and ritual, their value for the reconstruction of early Beta Israel history is extremely limited. Almost all scholars are in agreement that the Ge'ez versions of these texts reached the Beta Israel through Christian channels<sup>24</sup>. In some cases, the actual manuscripts may even have been written by Christian scribes<sup>25</sup>. There is, therefore, no justification for attempting (as some scholars have) to arrive at far-reaching conclusions concerning the origins of the Beta Israel on the basis of one or another Vorlage for these texts<sup>26</sup>.

### Te'ezáza Sanbat

Te'ezáza Sanbat has generally been given pride of place among Beta Israel religious works. Joseph Halévy chose it as the title of his 1902 Paris volume, which in fact contains six other works. Leslau placed it at the head of this *Falasha Anthology* noting it «well deserves its first place in this collection, for it is one of the most attractive of Falasha literary compositions»<sup>27</sup>. Even the great Italian Ethiopianist, Carlo Conti Rossini,

<sup>24</sup> LESLAU, *Anthology*, XXXVIII.

<sup>25</sup> J. BRUCE, *Travels to Discover the Source of the Nile* (Edinburgh, 1902<sup>2</sup>) II, 409; J. HALÉVY, *Travels in Abyssinia // Miscellany of Hebrew Literature* (London, 1877) 14.

<sup>26</sup> I. BEN ZVI, *Nidhai Yisrael* (Tel Aviv, 1963) 56; D. KESSLER, *The Falashas* (London, 1982) 19–20; S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews* XVIII (New York, 1983) 365.

<sup>27</sup> LESLAU, *Anthology*, 3.



who was generally inclined to question the originality of any Beta Israel text, wrote, «Perhaps Te'ezaza Sanbat... is the only work, except for the prayers, which is truly of Falasha origin»<sup>28</sup>.

Working from a wide variety of sources the author of Te'ezáza Sanbat (traditionally said to be the fifteenth century Beta Israel monk Abbá Sabra) composed an original work of considerable literary merit. Particularly striking is his use of legendary material on Creation, the Garden of Eden, and the life of Abraham. However, it is devotion to the Sabbath which comprises the primary theme of this work. In Te'ezáza Sanbat, the Sabbath appears as a heavenly queen and divine mediator, who intervenes on behalf of her believers saving them on the day of Judgment, rescuing them from the fires of Hell<sup>29</sup>.

Both in form and content, Te'ezáza Sanbat is reminiscent of ancient Jewish literature. Indeed at several points it incorporates material from the important second Temple period book, Jubilees. Nevertheless, an in-depth examination reveals that little if any of this seeming archaic material is likely to have reached the Beta Israel directly from an ancient Jewish community. The first section of the two published versions of this work is dependent on an Arabic (Christian) source. Several manuscripts do not contain this material, and it may well represent a latter addition to the composition<sup>30</sup>. The next section is a skillfully edited and censored version of a Christian homily on the Sabbath (Dersána Sanbat)<sup>31</sup>. After a short interlude, this is followed by a list of laws and commandments for the Sabbath which draws heavily on Jubilees, particularly Chapter 50. A similar interweaving of material continues throughout the book<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> CONTI ROSSINI, Notice sur les manuscrits éthiopiens... 574 (my translation).

<sup>29</sup> This personification and semi-deification of the Sabbath is a striking element. Compare its presence in an Ethiopian anaphora, E. HAMMERSCHMIDT, Studies in the Ethiopic anaphoras (Wiesbaden, 1987) 81-82.

<sup>30</sup> LESLAU, Anthology, 11-16; HALÉVY, Te'ezáza Sanbat... 133-138. Neither of the manuscripts in the Faitlovitch collection contains this section. On this material see H. SCHWARZBAUM, Jewish and Muslim Sources of a Falasha Creation Myth // *Studies in Biblical and Jewish Folklore* / Ed. R. PATAI et al. (New York, 1973) 41-56. This section shows certain similarities to the Arabic Christian and later Christian Ethiopic work known as *Qalamentos*.

<sup>31</sup> S. KAPLAN, Te'ezáza Sanbat: A Beta Israel Work Reconsidered // *Gilgul* / Ed. S. SHAKED, D. SHULMAN, and G. STROUMSA (Leiden, 1987) (Supplements to *Numen* I) 107-124; cf. WURMBRAND, Dersana Sanbat...

<sup>32</sup> For a more detailed summary of this complex work, see LESLAU, Anthology, 3-2.

### Mota Musé

The midrashic composition Mota Musé contains a number of themes characteristic of Beta Israel literature. On the one hand, it focuses (as do Mota Aron and the gadget (Testaments) of Abraham, Isaac and Jacob) on the last day on earth of a major Biblical figure, the manner in which his impending death is revealed to him, and the circumstances of his demise. On the other hand, its main protagonist is (as in the Arde't and Nagara Musé) the greatest of Biblical prophets, Moses. Mota Musé is perhaps the best studied of all Beta Israel works having been published in several editions which rely on a relatively wide selection of manuscripts<sup>33</sup>. All of the texts studied to date appear relatively uniform in their format with only minor variant readings distinguishing them from each other.

The Beta Israel are, of course, only one of a number of peoples to have been captivated by the theme of Moses's death. Christian, Jewish, and Muslim authors have utilized a variety of literary genre to elaborate upon the simple Biblical narrative contained in Deuteronomy<sup>34</sup>. Despite some general similarities to such well-known works as the Assumption of Moses and Petirat Moshe, Mota Musé does not appear to draw directly on Jewish sources<sup>35</sup>. Rather, a number of features have led most scholars to propose a Muslim Arabic source for the Beta Israel text<sup>35</sup>. Both the Ethiopic and Arabic sources, for example, state that Moses died on a Friday on Mt. Sinai. Jewish traditions place his death on Mt. Nebo or Abarim and traditionally date it on the seventh of Adar, a Saturday. The books' light-hearted tone, in particular when recording the circumstances of Moses' final encounter with the Angel of Death, appears more characteristic of the Arabic than the Jewish sources<sup>36</sup>. Since no Christian Ethiopic text of Mota Musé has been published, it could perhaps have reached the Beta Israel directly from a Muslim source. Certainly it shown

<sup>33</sup> Ibid. 102–111; ULLENDORFF, The «Death of Moses»...; WURMBRAND, Remarks on the Text of the Falasha «Death of Moses»; J. FAITLOVITCH, Mota Muse (Paris, 1906); S. KAPLAN, Les Falashas (Turnhout, 1990) 68–74; on the Faitlovitch edition see also, H. MALTER, Der Tod Moses in der äthiopischen Überlieferung // *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* LI (1907) 707–717.

<sup>34</sup> ULLENDORFF, The «Death of Moses»... 437–442.

<sup>35</sup> Ibid. 442; LESLAU, Anthology, 105–106.

<sup>36</sup> Moses, ascending Mount Sinai to meet the Angel of Death encounters young men (angels) who are preparing a grave for a man beloved of God, who is exactly his size, length, and appearance. He assist them and agrees to enter the grave to check its dimensions! There he finds the Angel of Death.

few if any of the residual Christian elements which characterize most Beta Israel works which reached them through the Church. The precise circumstances under which such a Beta Israel-Muslim exchange might have taken place are not clear.

The dependence on Arabic sources has led most authorities to date Mota Musé to the fourteenth or fifteenth centuries, when the Arabic influence on Ethiopian literature was particularly strong<sup>37</sup>. This should, however, perhaps be viewed as merely a terminus post quern, since there are no specific elements dating the work to this period and based on the evidence of other works a later date cannot be excluded.

The Beta Israel recite the text of Mota Musé during funeral ceremonies at the cemetery<sup>38</sup>.

### Mota Aron

The short Biblical account of the death of Aaron contained in Numbers XX: 22-29 served as the basis for later Jewish, Christian and Muslim legends which explored this theme in greater detail<sup>39</sup>. The Beta Israel work known as Mota Aron is based upon an Arabic-Christian version of this legend, which itself is derived from a Syriac Christian homily by Jacob (James) of Sarugh (451-527). Although no Christian Ethiopic version of this text has been discovered to date, it appears probable that the Beta Israel version is derived from such a text and is not an original translation from the Arabic<sup>40</sup>. In either case, the Arabic Vorlage would again appear to date the Ge'ez text not earlier than the fourteenth century.

The two manuscripts of Mota Aron found in the Faitlovitch collection of the Tel Aviv University Library are the only copies available at present. They reveal two successive stages in the adaptation of the text for Beta

<sup>37</sup> LESLAU, Anthology, 106; ULLENDORFF, The «Death of Moses»... 442.

<sup>38</sup> LESLAU, Anthology, 106. G. Jan Abbink record that 'Gadlá Musé' is also read on the Beta Israel festival of Sigd: G. J. ABBINK, Seged Celebrations in Ethiopia and Israel: Continuity and Change of a Falasha Religious Holiday // *Anthropos* LXXVIII (1983) 794. No other authorities, however, confirm this statement.

<sup>39</sup> WURMBRAND, Petirat Aharon; IDEM, Homélie de Jacques de Saroug sur la mort d'Aaron // *L'Orient Syrien* VI (1961) 255-278; H. SCHWARZBAUM, Jewish, Christian, Muslim and Falasha Legends of the Death of Aaron, the High Priest // *Fabula* V (1962) 185-227; KAPLAN, *Faláshás*, 74-84.

<sup>40</sup> Thus, WURMBRAND, Petirat Aharon, 11 (Hebrew), but SCHWARZBAUM, Jewish, Christian, Muslim... 223-224 suggests a direct connection between the Beta Israel version and the Arabic.

Israel use. One manuscript contains a text closely related to the Arabic version and only the most conspicuously Christian references have been deleted. The attribution to «The Blessed and Holy Father Jacob of Sarugh» is, for example, retained. The other, which was used by Max Wurmbrand as his primary text for this 1961 edition and Hebrew translation, has been far more thoroughly de-Christianized<sup>41</sup>. The redactor of this manuscript also sought to iron out some of the inconsistencies in the narrative which were transmitted from the Syriac and Arabic to the Ge'ez<sup>42</sup>.

Wurmbrand states that Mota Aron was recited by Coptic Christians at the death of a priest<sup>43</sup>. No similar custom has been recorded among the Beta Israel.

### Gadla Abrehám, Gadla Yeshaq, Gadla Ya'eqob

As with Mota Musé and Mota Aron, the Testaments of Abraham, Isaac and Jacob are each concerned with the death of a major Biblical figure. Although all three works probably entered Ge'ez literature as a unit and frequently appear together in a single manuscript, originally they represented different stages in the development of the apocryphal literature. The Testament of Abraham is undoubtedly the most ancient of the three and is quite possibly of Jewish origin. It has at various times been attributed to the Essenes, the Therapeutae, or the Jewish community of Alexandria. Others believe the text to be of Christian or Jewish-Christian origin. The Testament of Isaac and The Testament of Jacob both post-date the Testament of Abraham and were probably written in chronological order. In their present form both the latter works contain far more Christian elements than The Testament of Abraham but their provenance remains uncertain<sup>44</sup>.

Although some scholars have argued for a Hebrew original of The Testament of Abraham, the oldest extant version is the Greek. Slavonic, Romanian, Coptic, Arabic and Christian Ethiopic versions also exist. The Testaments of Isaac and Jacob are found only in the latter three versions.

<sup>41</sup> WURMBRAND, Petirat Aharon, 3-4 (English), cf. 12-18 (Hebrew).

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid. 15 (Hebrew).

<sup>44</sup> For a useful survey of all three Testaments see E. P. SANDERS // *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. J. H. CHARLESWORTH (Garden City, 1983) 1, 269-291; W. F. STINESPRING // Ibid. 903-904, 913.

The Ethiopic versions of all three works are translations from the Arabic, which is itself a translation of the Coptic. The Beta Israel versions are undoubtedly 'sanitized' versions of the Christian Ethiopic text. In some cases, direct evidence of copying from a Christian manuscript exists<sup>45</sup>. As in the case of Mota Aron, the manuscripts indicate that the process of expurgating Christian elements was a gradual one with some texts exhibiting a more successful job of censoring than others. Curiously, virtually all manuscripts retain the sentence attributing the works to Athanasius, patriarch of Alexandria.

Beginning with Conti Rossini, scholars including Leslau and Gaguine have dated the Ge'ez version to the fourteenth and fifteenth century<sup>46</sup>. In fact, one unpublished manuscript attributes the translation to Abuna Salama, an apparent reference to the important fourteenth century bishop (1348-1388), who played so vital a role in the introduction of Arabic texts into the Ethiopian Church<sup>47</sup>. As usual, we possess no information as to precisely when the works reached the Beta Israel.

Only the Testament of Abraham has been published. Moreover, all published versions of the Ethiopic text and/or translations have relied on d'Abbadie ms. 107, a corrupt and incomplete rendering of the book<sup>48</sup>. Gaguine's unpublished Ph.D. dissertation offers a more reliable text of this work, as well as texts and translations of the Testaments of Isaac and Jacob.

The Beta Israel read the Testaments of Abraham, Isaac and Jacob on the eighteenth day of the sixth month, the day on which they are commemorated. This practice probably reached them through the Ethiopian Christians who follow a similar custom on the twenty-eighth of Nahasé, as do the Copts, who commemorate the Patriarchs on the twenty-eighth of Misri. The Beta Israel also read The Testament of Abraham on

---

<sup>45</sup> M. GAUGINE, *The Falasha Version of the Testaments of Abraham, Isaac and Jacob* (Ph. D. University of Manchester, 1965) 16-22; cf. LESLAU, *Anthology*, 95; CONTI ROSSINI, *Nuovi appunti...*, 228; AESCOLY, *Recueil...* 25.

<sup>46</sup> CONTI ROSSINI, *Nuovi appunti...* 228; LESLAU, *Anthology*, 96; GAUGINE, *The Falasha Version...* 13-15.

<sup>47</sup> GAUGINE, *The Falasha Version...* 13-15. Although Gaguine entertains the possibility that this attribution refers to an earlier Abbá Salamá (the fourth century bishop Frumentius) the Arabic *Vorlage* precludes such a possibility.

<sup>48</sup> CONTI ROSSINI, *Nuovi appunti...* (text only); LESLAU, *Anthology*, 96-102; AESCOLY, *Recueil*, 49-77; M. CHAINE in Mathias DELCOR, *Le Testament d'Abraham* (Leiden, 1973) 214-241; KAPLAN, *Fálashás*, 84-97.

Berhán Saraqa (a holiday which corresponds to the Jewish New Year) and at every commemoration ceremony (tazkár)<sup>49</sup>.

### Dersána Abrehám wa-Será

The homily by Saint Ephrem on Abraham and Sarah in Egypt does not appear in Abbá Yeshaq's list of Beta Israel works, nor has it been published in the standard anthologies. It is nevertheless one of the most popular of Beta Israel works, appearing in no less than five manuscripts in the Faitlovitch collection and one in private hands<sup>50</sup>. In all but one case it follows the Testaments of Abraham, Isaac, and Jacob, and the four works seem to have formed a unit which probably reached the Beta Israel together. As attribution indicates this homily is an original Syriac work<sup>51</sup>. It was translated into Arabic<sup>52</sup> and Ge'ez versions, both Christian and Beta Israel are probably translated from that language.

The one manuscript in the Faitlovitch collection which separates the homily from the Testaments also omits the attribution to Ephrem. This may reflect a later attempt to de-Christianize the text similar to the omission of Jacob of Sarugh's name from one manuscript of Mota Aron.

### Mashafa Malá'ekt

Mashafa Malá'ekt (The Book of Angels) is one of a number of apocryphal works concerned with the fate of the soul after death. It relates the manner in which the soul is judged on the basis of its deed as recorded by the Angel of Light and the Angel of Darkness. The pure soul is taken to Heaven, the soul of the wicked confined to Sheol.

<sup>49</sup> LESLAU, Anthology, XXXII, 95; Lesalu claims all three works are read on *Berhán Saraqa*. Cf. K. KAUFMANN SHELEMAY, Music, Ritual and Falasha History (East Lansing, 1926 [1989<sup>2</sup>]) 146; ABBINK, Seged..., claim only *Gadla Abrehám* is read on this holiday.

<sup>50</sup> Ms. 9, 10, 12, 13 and a private manuscript belonging to Qés Hadana Tekuye include all four works. Ms. 14 of the Faitlovitch collection, which includes this homily and *Nagara Musé* (see below) is unbound and may have once included other works. For a Christian version see H. GETACHEW, A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library... (Collegeville, 1979) IV, 630, EMMML 1496. In this fourteenth-fifteenth century Christian manuscript, the homily also follows the three Testaments. The Beta Israel texts were probably copied from just such a manuscript.

<sup>51</sup> A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur (Bonn, 1922) 49, Anm. 3.

<sup>52</sup> G. GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur (Vatikan, 1944) I, 426.

The Book of Angels forms part of a series of texts including the Ethiopic apocalypses of Mary, Baruch, and Gorgoryos and the Greek and Syriac Apocalypse of Paul. Leslau has even speculated that at one time The Book of Angels and Baruch formed a single work based upon The Apocalypse of Paul. «Just as the Book of Angels corresponds to the beginning of the Apocalypse of Paul, the Apocalypse of Baruch is related to the latter part. An abridged version of both of these Falasha writings seems to be the Apocalypse of Gorgorios»<sup>53</sup>.

Although there can be no denying the numerous similarities between these texts, Mashafa Malá'ekt is itself clearly based upon one section of Dersána Sanbat, the same work which was adapted to form one section of Te'ezáza Sanbat<sup>54</sup>. Only on the basis of further research employing additional manuscripts will a definitive answer emerge concerning the interrelationship between the various works<sup>55</sup>. Such research may also enable us to suggest a definite date for the work as well<sup>56</sup>.

### Bárok

The Ethiopic Apocalypse of Baruch or Fifth Baruch is one of a number of apocryphal works concerned with the life of Jeremiah's secretary and follower, Baruch. It tells the story of how Baruch, at the time of the fall of Jerusalem, was taken to Heaven by the angel Sutu'el and shown the rewards of paradise and the punishments of Hell. The second part of the book concerns the future: righteous monarchs, the Antichrist, the millennium and resurrection<sup>57</sup>.

As the foregoing indicates despite the shared central character, Ethiopic Baruch has little in common with the other books of Baruch.

---

<sup>53</sup> LESLAU, *Anthology*, 51. Cf. M. HIMMELFARB, *Tours of Hell* (Philadelphia, 1924) esp. 19-23, 158-159 for another view of this topic.

<sup>54</sup> KAPLAN, *Te'ezáza Sanbat*... 121-122. Cf. WURMBRAND, *Le «Dersana Sanbat»*... 321-394.

<sup>55</sup> HALÉVY, *Tê'ezaza Sanbat*... 51-56, 173-177; LESLAU, *Anthology*, 52-56 relied upon a single manuscript. Several other versions both in private hands and in the Faitlovitch collection offer fuller texts of this work (Personal communication Roger Cowley, February 4, 1928).

<sup>56</sup> LESLAU, *Anthology*, 51-52 suggests that the work reached Ethiopia sometime between the seventh and fifteenth century.

<sup>57</sup> *Ibid.* 57-62. For his translation see 64-67. Cf. HALÉVY, *Tê'ezaza Sanbat*... 20-96, 196-209.

It is, however, closely related to The Apocalypse of Paul, the Ethiopic Apocalypse of Mary and The Apocalypse of Gorgorios. Leslau suggests that Baruch «goes back to the Ethiopic Apocalypse of the Virgin, or in many places may even be a copy of it»<sup>58</sup>. In a more recent study, Martha Himmelfarb has argued for a more complex interpretation. Baruch, she notes, contain material not found in Mary which in some cases may point directly to The Apocalypse of Paul. «It appears, then, that the Ethiopic Apocalypse of Baruch know the Apocalypse of Paul in addition to the Ethiopic Apocalypse of Mary, or a form of the Ethiopic Apocalypse different from the one that has reached us, or some other text intermediate between the Apocalypse of Paul and Mary»<sup>59</sup>.

The Beta Israel version of Baruch is a censored copy of a copy Christian Ethiopic text 60. Although many of the most obvious Christian elements have been excised, references appear to the Holy Spirit, the veneration of the Cross, the Roman Christian Emperors Constantine and Theodore, and the Ethiopian Christian ruler Gabra Masqal (Servant of the Cross). Since the first Ethiopian ruler of this name ruled in the first half of the sixth century, the Ethiopia Baruch cannot be any earlier than this, and Leslau suggests it may date to the seventh century<sup>61</sup>. It can not be determined precisely when Baruch reached the Beta Israel.

### Gorgorios

The Apocalypse of Gorgorios is probably the most original of the various Beta Israel works concerned with the fate of the soul after death. Although thematically similar to such Ethiopic apocalypses as Mary, Paul, Baruch and The Book of Angels, it does not appear to be directly dependent upon any of these works<sup>62</sup>. Nor has a Christian Ethiopic version of Gorgorios been discovered, although a similar (partial) text is found in a fifteenth century manuscript<sup>63</sup>. Jean Doresse has suggested that the

<sup>58</sup> LESLAU, Anthology, 63.

<sup>59</sup> HIMMELFARB, Tours of Hell, 23.

<sup>60</sup> The Christian Ethiopian version, which has not yet been published is found in several manuscripts.

<sup>61</sup> LESLAU, Anthology, 64.

<sup>62</sup> HIMMELFARB, Tours of Hell, 23. Cf. LESLAU, Anthology, 20.

<sup>63</sup> H. GETACHEW, On the Identity of Gorgoryos and the Provenance of the Apocalypse // *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies* / Ed. B. ZEWDE, R. PANKHURST, T. BEYENE, (Addis Ababa, 1994) 1, 625-640.



story originated in Christian-Arabic literature and was translated into Ge'ez<sup>64</sup>. Whatever its sources, the current text does not include any Christian elements<sup>65</sup>.

The question of Gorgorios's identity is, of course, intimately connected to the provenance of the work. According to Beta Israel tradition, Gorgorios was the fourteenth century found of an order of monks in the Wolqáyit region<sup>66</sup>. Christian sources identify Gorgorios as a Persian hermit who lived in both Syria and Cyprus, and the miracles of Mary mention a Gorgorios «who saw hidden things»<sup>67</sup>.

### Abbá Éleyás

The Beta Israel known as Abbá Éleyás (Abbá Elijah) is a homiletical work dealing with subjects such as the Sabbath, human frailty, and the prohibition against idolatry<sup>68</sup>. It is not connected in any way to either the Hebrew or Coptic apocalypses of Elijah. Indeed, the main character is not the renowned Biblical prophet, but rather a preacher, perhaps a Beta Israel monk<sup>69</sup>.

According to Leslau, «Abbá Elijah is an original Falasha writing, in which some Christian elements were introduced»<sup>70</sup>. Halévy, in contrast, viewed it as an originally Christian work expurgated by the Falasha<sup>71</sup>. Although it is impossible to reach a definitive conclusion on the basis of a single manuscript, the latter view seems on the whole more satisfactory. Firstly, no comparable example exists for the introduction of Christian

<sup>64</sup> J. DORESSE, *Survivances d'écrits gnostiques dans la littérature guèze // Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies* (Addis Ababa, 1970) II, 213-214.

<sup>65</sup> For the text and translations see LESLAU, *Anthology*, 81-91; HALÉVY, *Tè'ezaza Sanbat...* 97-107, 210-219. According to Wurbrand's unpublished description of the Faitlovitch collection, Ms. II fol. 1a-20b «shows numerous variant readings, omissions, and additions as compared with Halévy's text».

<sup>66</sup> C. RATHJENS, *Die Juden in Abessinien* (Hamburg, 1921) 82.

<sup>67</sup> LESLAU, *Anthology*, 80; DORESSE, *Survivances...*, 214; SHELEMAY, *Music...* 69, n. 116; GETATCHEW, *On the Identity...*

<sup>68</sup> For the text and translations see HALÉVY, *Tè'ezaza Sanbat...* 41-50, 165-172; LESLAU, *Anthology*, 42-49.

<sup>69</sup> LESLAU, *Anthology*, 41.

<sup>70</sup> *Ibid.* 42; Cf. AESCOLY, *Sepher Hafalashim* (Jerusalem, 1943) 106; STRELCYN, *La littérature...* Such elements include mention of the spirit Légéwon (Legion) and citations from the New Testament.

<sup>71</sup> HALÉVY, *Tè'ezaza Sanbat...* XXXIII.

elements into an existing Beta Israel text; cases of expurgation of Christian texts are, as we have already seen, numerous. Secondly, none of the book's major themes, including the veneration of the Sabbath, provide distinctive evidence of a Beta Israel provenance. Given its heterogeneous and repetitive character, Abbá Elijah may be a composite work incorporating material from several sources both Beta Israel and Christian. The internal evidence of the text offers little if any indication of its date.

### Nagara Musé

Nagara Musé (The Conversation of Moses) does not appear in any of the standard collections of Beta Israel texts<sup>72</sup>. It was not found in the manuscripts used to prepare these anthologies, and Aescoly appears to have been aware of only the Christian Ethiopic version<sup>73</sup>. In fact, Nagara Musé does appear in Abbá Yeshaq's list of Beta Israel works, in three manuscripts in the Faitlovitch collection and at least one in private hands<sup>74</sup>.

Nagara Musé purports to be an account of a conversation between God and Moses on Mount Sinai. In response to a series of questions, God explains the rewards which follow certain types of good deeds and the punishments meted out for specific sins. These are followed by a second series of more philosophical inquiries and answers concerning the divine essence. The text appears to be of Syriac origin<sup>75</sup> and the Ge'ez versions both Christian and Beta Israel are certainly derived from an Arabic source. Indeed, several manuscripts explicitly state that this work was translated from an Arabic text in the middle of the eighteenth century<sup>76</sup>! The Beta Israel version is an adapted and censored version of the Ethiopian Christian text and retains Christian references at some points<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> A translation based upon one manuscript has been published in KAPLAN, Fálashás, 97–105.

<sup>73</sup> AESCOLY, *Sepher Hafalashim*, 115. For this version see L. GOLDSCHMIDT, *Die abessinischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Frankfurt am Main* (Berlin, 1897) III, 91–101.

<sup>74</sup> Ms. 2, 10, 14; D'ABBADIE, *Réponses...*, 239 and see above.

<sup>75</sup> For the Syriac version see I. H. HALL, *The Coloquy of Moses on Mt. Sinai // Hebraica* VII, 3 (1821) 161–177.

<sup>76</sup> Two of the manuscripts in the Faitlovitch collection date the translation to the year 7250 after creation (1757/8 A.D.) in the reign of the Emperor Yo'as (1755–1769). Goldschmidt's text dates the translation to the year 7247 after creation (1754/5) and attributes the translation to Abuna Christadolus.

<sup>77</sup> These include references to the Apostles, martyrs and saints.

## Arde't

The Beta Israel work known as Arde't or Mashafa Arde't (The Book of the Disciples or Helpers) is a liturgical work recited at the purification ceremony which takes place forty days after the birth of a boy; eighty days after the birth of a girl<sup>78</sup>. According to Abbá Yeshaq, the recitation of this book on this occasion was intended to replace sacrificial ritual which had become too costly to maintain<sup>79</sup>. The book consists of three elements: (1) narrative material concerning the confrontation between Moses and Pharaoh, the departure of the Children of Israel from Egypt and their passage through the Red Sea; (2) The revelation of God's secret names to Moses and his 'disciples' (the leaders of the twelve tribes); (3) Prayers which included the invocation of divine names. All three components are found both in the Arde't proper, and in a second section designated as the 'Prayer of Moses'<sup>80</sup>.

Among Ethiopian Christians both 'short' and 'long' versions of the Arde't are extant. In both cases, Jesus is said to have revealed his own secret names to his disciples<sup>81</sup>. Considerable controversy exists concerning the relationship between these texts and the Beta Israel work. Aescoly, while vouching for the Jewish character of the Beta Israel Arde't, admits that it may be dependent on a Christian text<sup>82</sup>. Wurmbrand, strongly argues for the primacy of the Beta Israel version, but offers little concrete evidence in support of his position<sup>83</sup>. At the least, several Beta Israel manuscripts of the Arde't reveal hints of Christian influences in the use of terms such as 'Apostles' and 'signing before their faces'<sup>84</sup>. The use of the term ardet to refer to the tribes or their leaders is itself also problematic<sup>85</sup>.

<sup>78</sup> WURMBRAND, *Sefer Hatalmidim*... 11-17.

<sup>79</sup> D'ABBADIE, *Réponses*... 264.

<sup>80</sup> WURMBRAND, *Sefer Hatalmidim*... esp. 30-31; AESCOLY, *Recueil*... 20-45; IDEM, *Sefer Arde't*... 40-61.

<sup>81</sup> R. BASSET, *Enseignement de Jesus Christ à ses disciples et prières magiques* (Paris, 1896) (Les apocryphes éthiopiens, VII); E. LITTMANN, *The Magic Book of the Disciples* // *Journal of the American Oriental Society* XXV (1904) 1-48.

<sup>82</sup> AESCOLY, *Recueil*... 32-33; IDEM, *Sefer Hafalashim*, 116-119.

<sup>83</sup> WURMBRAND, *Sefer Hatalmidim*... 39-42.

<sup>84</sup> *Ibid.* 101-102, 124-126.

<sup>85</sup> *Ibid.* 71-73 citing Halévy notes a case of «arde't» in the sense of the sons of Jacob. It must be noted, however, that this meaning (1) is adduced by Halévy and is not intrinsic to the text; (2) itself comes from a Beta Israel prayer which may have substituted 'arde't' for the more obviously Christian 'Apostles' (*hawáryát*); (3) is not

Only a critical study of numerous Christian and Beta Israel texts of the *Ardêt* (including at least in the latter case many manuscripts in private hands) may resolve the issue of the date and original form of this complex work<sup>86</sup>.

### Ezra Apocalypse

The Beta Israel's *Ezra Apocalypse* is one of a relatively large number of pseudepigraphic works which take their inspiration from the Fourth Book of *Ezra*<sup>87</sup>. Its dependence on this work as well as a similarity of interests with the Greek *Esdras Apocalypse* and the Latin *Visio Beati Esdrae* is clearly revealed in the first chapters which are concerned with the final judgment and the differing fates of the righteous and the sinners. The work also contains a variety of historical and cosmological material as well as political predictions concerned in part with the Emperors of Ethiopia.

In addition to its reliance on Fourth *Ezra*, the *Apocalypse* is also dependent on *Kufalé* (Jubilees) and to a lesser extent *Hénok* (Enoch). Its connection to these texts as well as its mention of Ethiopian Emperors support the view that it is an original Ethiopian composition. Although no Christian Ethiopic version has been found, it is very likely that the work originated in such circles and not among the Beta Israel.

Halevy's published text is confused at points and is by no means identical to those found in the *Faitlovitch* collection<sup>88</sup>. Only a new critical edition of this work will enable us to resolve many of the as yet unanswered questions concerning its provenance, date and sources.

---

exactly parallel to the usage here, where Moses's «disciples» and not Jacob's sons are intended. For the use of «*arde't*» to refer to Moses's disciples, but in the sense of the Pharisees, cf. John 9: 28.

<sup>86</sup> LITTMAN, *The Magic Book*... 3, dates the Christian work between the fourteenth and seventeenth century. WURMBRAND, *Sefer Hatalmidim*... 42, dates the Beta Israel text to the fourteenth century.

<sup>87</sup> For a valuable study of these texts see M. E. STONE, *The Metamorphosis of Ezra: Jewish Apocalypse and Mediaeval Vision* // *JTS* XXXIII (1982) 1-18 [reprint: *idem*, *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha With Special Reference to the Armenian Tradition* (Leiden etc., 1991) (*Studia in Veteri Testamenti Pseudepigrapha*, 9) 359-376], esp. 13-14.

<sup>88</sup> HALÉVY, *Tê'ezaza Sanbat*... 57-79, 178-195. Personal communication Roger Cowley, February 4, 1988.

### Baqadámi Gabra Egzi'abher

Baqadámi Gabra Egzi'abher (In the beginning God created) is a collection of pious lectures and poetic prayers attributed to the fifteenth century monastic leader Abbá Sabrá. The book draws upon a variety of Biblical sources and touches upon several of the themes characteristic of Beta Israel literature including the ascension of Moses on Mount Sinai and the Sabbath<sup>89</sup>. Wurmbrand, who published a brief study of the work along with some excerpts, characterized it as an anthology designed to put its readers in a devotional mood<sup>90</sup>. He also believed the work contained fragments of ancient Jewish texts which he suggested may have reached the Beta Israel directly in Hebrew or Aramaic or through Greek, Syriac, or Arabic intermediaries<sup>91</sup>. As in much of his work, he appears to view the evidence of Jewish content as an indication of Jewish contact. Nothing in his study or in the excerpts he published offers any indication of direct links to ancient Jewish texts. A complete edition might well enable scholars to form a clearer picture of the text's sources and contents.

### Gadla Sosaná

Gadla Sosaná (The Acts of Susanna) recounts a variant of the apocryphal story of Susanna, which forms part of the apocryphal additions to Daniel in the Greek and Ethiopic Bible. Unlike the Theodotion and Septuagint versions of the story, Susanna is of royal descent, is slandered by three (not two) elders, and is saved by the angel Michael (not the prophet Daniel). The last of these points would appear to explain the inclusion of the story in a collecdon praising and illustrating the power of angels<sup>92</sup>.

Although probably based upon a Christian work, the Beta Israel version has been expurgated of most manifestly Christian expressions. A notable exception is Susanna's signing 'her face three times with the sign of the Lord'<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> WURMBRAND, *Fragments...* see esp. 90-91, 93.

<sup>90</sup> *Ibid.* 87.

<sup>91</sup> *Ibid.* 89. Wurmbrand worked on the basis of two manuscripts (18th and 19th century) in the Faitlovitch collection, which are the only known versions of this work.

<sup>92</sup> WURMBRAND, 'Susanna'... 29-30; P. STENHOUSE, *Further Reflections on the Falasha and Samaritan Versions of the Legend of Susanna // Between Africa and Zion*, 94-102.

<sup>93</sup> WURMBRAND, *A Falasha Variant* ... 31, 32.

Gadla Sosaná does not appear in Abbá Yeshaq's list of Beta Israel texts. Moreover, it has been found to date in only a single relatively late (nineteenth century?) manuscript. Its importance to and extent of diffusion among the Beta Israel must remain open to question.

### Prayers

The recitation of prayers was the central activity in the religious life of the Beta Israel in Ethiopia<sup>94</sup>. Prayers were recited on all festivals, fasts, and major stages in the individual's life cycle. In addition, daily prayers were recited in the masgid (prayerhouse) several times a day.

The Beta Israel classify their prayers in several ways. Prayers which are specific to a particular holiday are identified by the name of that holiday, i.e. yaberhán saraqqa salot (prayers for Berhán Saraqa). Liturgical portions which recur on a number of different occasions may be identified by their shared context. Thus, the liturgy recited at annual festivals is designated ya' ámat ba' ál salot (annual holiday prayers). Prayers for fast days are called som (fast). The special penitential prayers recited at funerals and tazkár (commemoration day) services are known as fetát (absolution). In addition to their liturgical classification, prayers are also divided according to the time of day during which they are recited.

Although large portions of the Beta Israel liturgy are found in manuscripts, no complete text of the order of the services exists<sup>95</sup>. Some prayers have apparently never been written down, but were passed from generation to generation by rote<sup>96</sup>.

Most prayers are recited in Ge'ez, although passages and occasionally entire texts in Agaw are also found<sup>97</sup>. Many liturgical texts are based upon Biblical sources, especially the Orit and Dáwit (Psalms). Although complete quotations and even entire Psalms do appear in the liturgy,

<sup>94</sup> SHELEMAY, Music... 99-129; LESLAU, Anthology, 112-113.

<sup>95</sup> Published prayer material from manuscripts includes AESCOLY, Sepher Hafalashim, 131-140; AESCOLY, Recueil... 152-271; HALÉVY, Seder Tefillot Hafalashim; IDEM, Nouvelles prières...; IDEM, Têzaza Sanbat... 102-131, 220-239; LESLAU, Anthology, 112-140; CONTI ROSSINI, Appunti... 593; STRELCYN, Sur un prière «Falacha»...; APPELYARD, A Falasha Prayer...; and most recently, M. DEVENS, The Liturgy of the Seventh Sabbath: A Beta Israel (Falasha) Text (Wiesbaden, 1995).

<sup>96</sup> See SHELEMAY, Music... 236-344 for a transcription and translation of such oral material.

<sup>97</sup> APPELYARD, A Falasha Prayer...; IDEM, The Beta Israel (Falasha) Names...; DEVENS, The Liturgy..., *passim*.

fragmentary quotes and paraphrases are more common. Some important scriptural passages such as Deuteronomy 6:5 ('Hear O Israel, the Lord our God, the Lord is One') and Isaiah 6:3 (Holy, Holy, Holy...) appear in several different forms at various points in the liturgy<sup>98</sup>. Prayers texts also draw upon apocryphal works and the Beta Israel's own Te'ezāza Sanbat. In general, scholars have viewed the Beta Israel prayers as their most original literary works<sup>99</sup>. Even among these texts, however, evidence exists of close parallels to and on occasion direct dependence on Christian texts.

To date neither the content nor literary structure of the Beta Israel prayers have been examined in detail. The main themes of these texts include the return to Jerusalem, re-establishment of the priestly order, praise of God, supplications and a concern with the afterlife and final judgment.

### Conclusions

As was noted at the outset of this paper, much research still remains to be done on individual Beta Israel texts. Published editions of most Beta Israel works have utilized a narrow selection of manuscripts and in many cases variant texts are known to exist. Only on the basis of critical editions utilizing as broad a selection of manuscripts as possible can firm conclusions be drawn. To this end, it is imperative that existing collections be catalogued and that manuscripts in private hands be microfilmed for preservation and study. These limitations notwithstanding, it does appear possible at this time to suggest a number of characteristics which are generally typical of Beta Israel literature.

Firstly, almost without exception, the sacred literature of the Beta Israel reached them through Christian channels. As has been demonstrated above, in a surprisingly large number of cases, this dependence on Christian sources can be proven through the retention of Christian terms, phrases, ideas and names in the Beta Israel text. Although some scholarly

<sup>98</sup> 'Shema Yisrael' is quoted by the Beta Israel in a form similar to that found among Ethiopian Christians. Its introduction into their liturgy may date from the twentieth century. Cf. SHELEMAY, *Music...* 119-120, 134-136.

<sup>99</sup> Cf. CONTI ROSSINI, *Notice sur les manuscrits éthiopiens...* 574; IDEM, *Appunti...* 585; M. DEVENS, *Les Sabbats des Sabbats* // KAPLAN, *Falāshās*, 105-114 but cf. her comments in M. DEVENS, *Remarks on a Falasha liturgical text for Sanbata Sanbat* // *Seventh International Conference of Ethiopian Studies* / Ed. S. RUBENSON (Addis Ababa, Uppsala, East Lansing, 1984) 121-123.

debate still exists with regard to the provenance of a small number of works including the *Ardêt*, *Gorgoryos* and *Abbá Êleyás*, the weight of evidence indicates that these too derive from Christian sources. Indeed, with the possible exception of parts of the liturgy and *Tēezāza Sanbat* (as a whole) none of the Beta Israel works can be classified as original works. Even these texts, however, must be treated with considerable caution. Almost all of them show clear connections with Christian Ethiopian literature and further research may well enable scholars to demonstrate their actual dependence on such works. Certainly in the past almost every re-evaluation of a Beta Israel text on the basis of new sources has strengthened the view that theirs is almost exclusively a derivative literature.

Of course the phenomenon of texts which appear in different versions and languages and have passed from one community of believers to another is by no means uncommon. The process itself — the selection of material, the elimination of elements, the introduction of Biblical themes and motifs — is as worthy of study as the simple fact of the sources' Christian or Muslim provenance. In the case of the Beta Israel, several features of their treatment of Christian sources are particularly significant.

Firstly, with one or two exceptions (most notably the *Arde't*) the Beta Israel appear to have chosen works whose Christian versions already displaced a clear Biblical-Jewish tone. The deaths of major Biblical figures, the celebration of the Sabbath, the fate of the soul after death are all themes devoid of any exclusively Christian content. Thus the Christian versions could be adapted for Beta Israel use without the necessity of major rewriting. Indeed, in most cases only the most minimal and obvious changes were introduced: the 'Sabbath' became the 'Jewish or First Sabbath'; *Egzi'abher* (God) was substituted for Jesus; the 'sign of the cross' became simply 'the sign'. Only in rare instances: *Arde't*, *Te'ezāza Sanbat* and perhaps *Gorgoryos* have more substantial attempts at rewriting or editing the sources been made.

Secondly, and perhaps paradoxically, despite the heavy reliance on Christian sources, the Beta Israel scribes who adapted the texts often appear to have had only a minimal knowledge of the Church and its history. As we have just noted, the most obvious Christian names and themes were generally eliminated from the Beta Israel versions. However, numerous other less blatant Christian elements survived unexpurgated. Thus for example, the attribution of works to Athanasius, Jacob of Sarugh, and Saint Ephrem, the references to Christian Emperors such as Constantine, Theodosius and *Gabra Masqal*, and the citations, often garbled of New



Testament passages frequently escaped the attention of Beta Israel scribes. Such omissions are almost certainly to be explained as the result of their ignorance, rather than the intentional retention of Christian references.

Thirdly, at least in some cases, the manuscript evidence indicates that the adaptation of works and the elimination of Christian elements was not a one-time occurrence, but a gradual process. Later scribes appear to have «improved» upon the work of their predecessors and to have eliminated Christian references which survived the initial redaction. If properly dated, manuscripts might indicate if such revisions took place in particular periods and through some central initiative or on a fairly random and individual basis.

A more precise chronology of manuscripts might also improve our understanding of the precise circumstances under which texts passed from Christian hands to the Beta Israel. To date even in those cases in which scholars have attempted to utilize a fairly wide range of manuscripts in preparing their editions, they have been surprisingly reticent to divulge the dates of these manuscripts. Particularly ancient manuscripts might help resolve some of the questions which remain concerning when and under what circumstances each book reached the Beta Israel.

The presence of several «units» in the Beta Israel canon i.e. the three *gadlat* of the Patriarchs and the Homily of Abraham and Sarah; three homilies ascribed to Syrian Church Fathers, suggests that the total number of manuscripts which reached the Beta Israel may not have been large. Perhaps even more significantly, at least seven of these works were translated from an Arabic source<sup>100</sup>. Since translation from Arabic to Ge'ez did not begin in earnest until the fourteenth century none of these works can predate this period. One, *Nagara Musé* dates to the eighteenth century. Even this dating, moreover, only indicates when the texts were translated by the Ethiopian Church, not when they reached the Beta Israel. Thus, although several authors have suggested that most of these works came to the Beta Israel in the fourteenth or fifteenth century<sup>101</sup>, a later date cannot be precluded and may even be preferable.

The suggestion of the fourteenth century as the *terminus post quem* for much of the Beta Israel canon accords well with most of what is known from recent scholarship in Beta Israel history and religion. The Beta Israel's

<sup>100</sup> *Mota Musé*, *Mota Aron*, the *gadlât* of Abraham, Isaac and Jacob; *Dersána Abrehám wa Sara*; *Nagara Musé*.

<sup>101</sup> LESLAU, *Anthology*, 10, 96, 106; SHELEMAY, *Music*... 57-59.

own traditions as recorded by several scholars depict the early fifteenth century as a period of major changes in their religious practice<sup>102</sup>. Similarly, Kay Kaufman Shelemay, in her award winning study of Beta Israel liturgy has argued that their musical traditions can also be dated to this period<sup>103</sup>.

Significantly, the Beta Israel traditions which testify to a major religious-ideological transformation between the fourteenth and sixteenth centuries are strongly supported by the evidence of external sources. Prior to the fifteenth century Christian Ethiopian texts refer to a variety of scattered regional groups of ayhud (lit. Jews) living on the Ethiopian plateau. There is little indication that these ayhud possessed either centralized political institutions or a clearly articulated religious tradition. However, in succeeding years in response to continuing military pressure a relatively unified people known as the faláshá began to emerge. Religiously distinct and more centrally organized the faláshá were a major ideological and military opponent of the Ethiopian Christian Emperors<sup>104</sup>. It is in this period of intense religious and political ferment that the Beta Israel appear to have gained access to Christian Ethiopian texts and the means and motive to adapt them.

Certainly on the basis of our present knowledge. Beta Israel would appear to offer strong support to those scholars who argue that their culture and religion is in the main an Ethiopian tradition which evolved during the past five or six hundred years<sup>105</sup>. As the material presented above indicates, despite its overwhelmingly Biblical-Hebraic character, the literature of the Beta Israel offers little support for the claim that their religion is a form of ancient Judaism. Archaic elements and ancient forms in Beta Israel literature can almost always be shown to have reached them through the Ethiopian Orthodox Church at a relatively late date. Moreover, given the ritual-cultic importance of books such as the *Arde't*, *Mota Musé*, *Gadla Abrehám* etc. these findings have a significance beyond the realm

<sup>102</sup> SHELEMAY, *Music...* 78-94; J. A. QUIRIN, *The Evolution of the Ethiopian Jews* (Philadelphia, 1992); IDEM, *Ayhud and Falasha: Oral and Written Traditions Concerning the Reign of King Yeshaq in Fifteenth Century Ethiopia // Between Africa and Zion*, 55-71.

<sup>103</sup> SHELEMAY, *Music...* 202-215.

<sup>104</sup> QUIRIN, *The Evolution...*; S. KAPLAN, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia* (New York, 1992).

<sup>105</sup> These include, SHELEMAY, *Music...*; QUIRIN, *The Evolution...*; KAPLAN, *The Beta Israel...* See also, S. KAPLAN, «Falasha» Religion: Ancient Judaism or Evolving Ethiopian Tradition // *Jewish Quarterly Review* LXXIX, 1 (1988) 49-65.

of literature per se. Funerals, purification rituals after birth and holiday observances which incorporate such texts could only have assumed their present form after the composition, translation and transmission of these works to the Beta Israel. What (if any) form such rituals had prior to the introduction of these texts may remain ultimately unknowable; the relatively late date of their current forms appears a certainty.

Recent events in Beta Israel history have presented scholars with unprecedented opportunities for gathering and analyzing material. As the survey of research presented above indicates, no area of study would appear more challenging or potentially more enlightening than the analysis of their literature. The clarification of some of the question we have raised promises to shed light not only on literary questions, but also on the religious life, history and cultural affinities of the Beta Israel. It is to be hope that the relative neglect which has characterized this aspect of research during the past three decades will soon come to an end, and that scholars of Ethiopian literature will soon contribute their share to the better understanding of this fascinating people<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> An earlier version of this paper was published in the Hebrew journal *Pe'amim* XLI (1990) 90-111. This expanded and updated version was prepared as a Senior Fellow at the Center for the Study of World Religions, Harvard University and at the African Studies Center, Boston University.

## THE ARMENIAN COLLECTION OF THE ECCLESIASTICAL CANONS

The Armenian Collection of the Ecclesiastical canons is called «Book of Canons». This peculiar Armenian, one might say, *Corpus juris canonici* is a considerable contribution not only in researching the Armenian juridical heritage, but also is helpful for the elucidation of the questions connected with the Greek original and studying the Armenian-Byzantine political, religious and cultural relationships during the Middle Ages.

Its critical edition was made by Vazgen Hakobian in 1964-1971<sup>1</sup>. Consisting of two volumes, this fundamental edition has represented the whole Armenian manuscript tradition (the text is based in 48 mss. which were chosen from a huge number of them). Besides, in the detailed introduction he has pointed out the general directions for the future investigation of the Armenian Collection of the Ecclesiastical canons. One of them-the collation of the translated units with their originals-has been commenced by the editor. He has identified the canonical groups with their originals, in the cases of significant divergences, bringing forward the corresponding Greek text, briefly retelling their contents, pointing out the main discrepancies.

It is obvious that such a work must proceed «eine systematische Analyse dieser Abweichungen in der Rezeption des byzantinischen Kirchenrechtes in Armenien anhand der Konzilkanones»<sup>2</sup>.

In this article we are going to bring forward the part (embracing more the composition of this collection) of our unpublished yet monograph, in which we have examined the part of the «Book of Canons» translated from the Greek, with a detailed collation of the two versions, with an English translation of passages edited or added in the Armenian translation. We paid special attention to the peculiarities of the translation

---

<sup>1</sup> Կանոնագիրք Հայոց, աշխատասիրությամբ Վ.Հակոբյանի, Ա, Երևան, 1964, Բ, Երևան 1971 [The Armenian Book of Canons. Critical ed. by V. HAKOBIAN, I (Yerevan 1964); II (Yerevan 1971)] — further V. H. I, II. Review by Dom B. OUTTIER // *RÉArm* X (1973) 378-382.

<sup>2</sup> Ch. HANNICK, Zur Rezeption des Byzantinischen Kirchenrechts in Arminien // XXIV. Deutscher Orientalistentag (vom 26 bis 30 Sept. 1988, in Köln), (Stuttgart, 1990) 118.

technique, which helps to indicate different layers of the translation and even to constitute a sort of relative chronology.

Starting from the fifth century Armenian sources contain references to the first three ecumenical councils. The first held in Nicaea in 325, is the most frequently mentioned by the Armenian authors.

Pawstos Buzand writes: «He (Yakob=James of Nisibis) was present at the great synod of Nikia (sic!) which took place in the days of Constantine, the Emperor of the Romans, and at which three hundred and eighteen bishops gathered together to anathematize the heresy of Arianos of Alexandria, who was from the province of Egypt. All the bishops took their seats there before Constantine; and Aristakes, the son of the wondrous Grigor, the first katholikos of Greater Armenia, was present from Greater Armenia»<sup>3</sup>.

More detailed is the information by Agathangelos: «[284] Then after this the great Emperor, the Augustus Constantine, commanded that all the bishops should assemble in the city of Nicaea. Then the great king Trdat and the holy catholicos Gregory made preparations and dispatched Aristakes. He arrived to the great Council of Nicaea with all the bishops. There were defined the acceptable traditional faith for the whole world, and the illuminating ordinances, the regular canons, the divine power of the will of God the all-highest. There the great Emperor Constantine entered and confessed the faith and was blessed by the council, leaving on the earth renown and assuring justification in heaven. [285] The blessed Aristakes returned with the glorious faith and the confirmed and pleasing-to-God Nicene canons to make them known in Armenia. And (then, so) he presented to the king and the Holy Catholikos the traditions he had brought. Then Saint Gregory made additions to these illuminating canons, making still glorious his own see of Armenia, which with the assistance of king Trdat he illuminated all the days of his life»<sup>4</sup>.

The most detailed information about the council can be found in the «History of the Armenians» by Moses Khorenac'i: «*Concerning Arius the heretic and the council that took place on his account in Nicaea, and the miracle that happened to Gregory*. In those times appeared Arius of Alexandria who taught a wicked heresy: that the Son is not equal to Father

<sup>3</sup> The Epic Histories Attributed to Pawstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk') / Translation and Commentary by N. G. GARSOIAN (Cambridge, Massachusetts, 1929) 79.

<sup>4</sup> Agathangelos. History of the Armenians. Translation and Commentary by R. W. THOMSON (Albany, 1976) 415-417.

and not from the nature and being of the Father, nor born from the Father before all ages, but other and created and younger, and that he came into existence later. This impious Arius suffered the death that he merited in the latrines. Therefore a command was promulgated by the Emperor Constantine that a council of many bishops should take place at Nicaea in Bithynia. There gathered Victor and Vincent, priests from the city of Rome with the signature of Saint Silvester, and the bishops Alexander of Alexandria, Eustathius of Antioch, Macarius of Jerusalem and Alexander of Constantinople. Then there arrived an edict of the Emperor Constantine to our King Trdat, that taking Saint Gregory with him, he should go to the council. But Trdat refused because he had heard of the alliance of Shapuh with the king of India and with the Khakan of the east, and that his commanders were Nerseh, who [later] reigned for nine years, and Ormizd, who also later reigned for three years with success. And being suspicious that he might break the treaty according to the custom of pagans, he therefore did not leave the country without his presence. Nor did Saint Gregory agree to go lest he be given even more honor from the council on account of his name as a confessor, as indeed they so named him with affection and great enthusiasm. But they sent in their place Aristakes with the true confession of faith signed by them both. On his way he met Leontius the Great at the moment when he was baptizing Gregory, the father of Gregory the Theologian. When the latter emerged from the water, light shone out around him, which none of the multitude saw save Leontius, who was baptizing him, and our Aristakes and Euthalius of Edessa and Jakob of Nisibis and John, bishop of Persia, who were travelling to the council by the same road.

*The return of Aristakes from Nicaea, the conversion of his Kinsmen, and the constructions at Garni.* Aristakes travelled with Leontius the Great to the city of Nicaea, where the three hundred and eighteen fathers had assembled to overthrow the Arians. These they anathematized and excommunicated from communion with the church, and in like manner the Emperor deported them to the mines. Then Aristakes returned with the orthodox creed and the twenty canonical chapters<sup>5</sup> of the council and met his father and the king in the city of Valarshapat. Saint Gregory was delighted and added a few chapters of his own to the canons of the council to take greater care of his diocese<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> For the expression «canonical chapters» (կանոնաւ գլուխք) cf. in the «Book of Canons» passim: «The Canons of x, n Chapters...»

<sup>6</sup> MOSES KHORENATSI, *History of the Armenians / Translation and Commentary on Literary Sources* by R. W. THOMSON (Cambridge, Mass., London, 1978) 244–246.

The summary of this story figures in the «History of the Life and martyrdom of the ... patriarchs Aristakes, Vrtanes, Husik, Grigoris — the sons and grandsons of Gregory the Great», with mentioning the twenty canons, which were brought by Aristakes, and to which Grigor added his own canons<sup>7</sup>.

It is briefly retold by Hovhannes Odznec'i in his letter «On synods, that took place in Armenia»: «The first council was held by our blessed patriarch saint Gregory ... when Aristakes returned from the holy council of Nicaea, bringing with him the canons altogether<sup>8</sup> twenty (v. l. fifty one) chapters, to which Grigor made a brief addition»<sup>9</sup>.

As to the canons, added to the Nicaean canons by Grigor, they are usually identified with the «Canons of Saint Gregory, 30 chapters» in the «Book of Canons» (XI) and considered to be authentical, though a necessity of a critical revision of their number, since different styles in them are apparent as well as notable similarity with the canons of Basil<sup>10</sup>.

The Nicaean Creed exists in an accurate fifth century translation of a commentary by Cyril of Alexandria<sup>11</sup>. Another version occurs in the late sixth century letter of the Catholicos of Georgia Kiurion to the Catholicos of Armenia Abraham<sup>12</sup>. It is obviously another translation. The version, traditionally used in the Armenian church<sup>13</sup>, is not just a translation, independent of the both mentioned ones, but has also some differences and additions, and is considered to be an Athanasian edition of the Nicaean

<sup>7</sup> Սոփերք հայկականք, 22 հոտ, Վենետիկ, 1853-1862 [A collection of Small Writings. 22 vos. Venice]. V. X, 42.

<sup>8</sup> A simple translation of the intricate phrase միահամար կարգաւ .

<sup>9</sup> Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901 [Book of Letters, Tiflis]. The new edition. Գիրք թղթոց: Երկրորդ հրատարակութիւն, Երուսաղէմ, 1994 [Book of Letters, second edition, Jerusalem], 473. Further all quotations are given acc. to the 1994 edition.

<sup>10</sup> Մ. Չամչեան, Պատմութիւն Հայոց, հտ. Ա, Վենետիկ, 1784 [M. CHAMCHIAN, History of Armenians. V. I. (Venice, Nachdruck Yerevan, 1985)] 649; Ն. Մելիք-Թանգեան. Հայոց Եկեղեցական իրաւունքը, Ա. գիրք, Շուշի, 1903 [N. MELIK-TANGIAN, The Armenian Ecclesiastical Right. Book I. Shusha], 503-516. In some mss eleven more canons can be found, ascribed to Gregory the Illuminator (Գ. Զարփանալեան. Պատմութիւն հայ հին դպրութեան, Վենետիկ, 1932 [G. ZARPHANALIAN, History of Old Armenian Literature, Venice] 200.

<sup>11</sup> The text is brought forward in the Armenian: A. TER-MIKELIAN, Die Armenische Kirche in ihren Beziehungen zur Byzantinischen (vom. IV bis zum XIII Jahrhundert) (Leipzig, 1892) 18-20, cf. also 21, Anm. 1.

<sup>12</sup> Book of Letters, 348 with the Creed of Constantinople, 349.

<sup>13</sup> Cf. Ա. Պ. Շմաւոնեան, Նիկիական հանգանակ, եօթը բարոյներ, Կ. Պոլիս, 1911, [A.P. SHMAVONIAN. Seven Speeches on the Nicaean Creed, Constantinople, 1911].

creed<sup>14</sup> or having a Syrian origin<sup>15</sup>. Its oldest version is represented in the seventh century in the History of Sebeos<sup>16</sup>. Anyway, there exists a witness in the letter of Catholicos Babken (490–516) to the orthodox Christians of Persia that: «our blessed patriarch Aristakes, having received from the saint fathers the creed of the truth (i. e. the true creed), brought it to our country»<sup>17</sup>.

The story of the second ecumenical council of Constantinople (381) is told by Moses Khorenac'i: *Concerning the reign of Theodosius the Great, and the council that was held concerning the Pneumatomachoi*. Emperor Valens, according to the deserts of his intentions, suffering here the example of eternal hell, was consumed by fire at Adrianople and perished, and Theodosius received the crown. He tore down to the ground the temples of the idols... He restored all the holy fathers who had been exiled to the mines for their orthodoxy. Among these was Nerses the Great, whom he brought to see him at Byzantium and kept with great honor until the true faith was confirmed with regard to the blasphemies of the impious Macedonius. For the latter did not confess the Holy Spirit as Lord or as worthy of worship and praise with the Father and the Son but [held him to be] alien to the nature of God and created, and a servant and a minister, and a force and not a personal being. The holy fathers gathered in the royal city of Byzantium: Damasus of Rome, Nectar of Constantinople, Timothy of Alexandria, Meletius of Antioch, Cyril of Jerusalem,

<sup>14</sup> Մ. Օրմանեան. Հայոց եկեղեցին եւ իր պատմութիւնը, վարդապետութիւնը, գրականութիւնը ու ներկայ կացութիւնը: Կոնստանդնուպոլիս, 1912 [English transl. M. ORMANIAN, Church of Armenia, her History, Doctrine, Rule, Discipline, Liturgy. (London, 1955)] 113.

<sup>15</sup> TER-MIKELIAN, Die Armenische Kirche... 27. For more details on the origin of the Armenian creed see ibidem, 21–29; J. Gathrjean (Հ.Գաթրճեան, Սրբազան պատարագամատուցք հայոց: Վիեննա, 1897 (Divine Liturgie of Armenians (Vienna, 1897)), էջ 25; states, that the Nicæan Creed by itself was used by the Armenians in the IV–V centuries and it is preserved in the early VI century letter of catholicos Babken (see also: Ն. Պողաթեան. Հայ գրողներ, Երուսաղէմ, 1971, էջ 37 (N. POGAREAN, Armenian writers (Jerusalem 1971)). But the Armenian creed, which is used till nowadays while baptizing and in the liturgy, is stated to be considered as the Nicæan one in the VI century (ibid., 2, 4). The Armenian symbol is not the same with the Nicæan, it is «Nicæan-Athanasian», going back to Athanasius' «Commentary on the Creed» (PG, v. XXVI, col. 1230, ibid. 37).

<sup>16</sup> Պատմութիւն Սեբէոսի, աշխատասիրութեամբ Գ. Վ. Աբգարյանի, Երևան 1979 [The History of Sebeos / Critical ed. by G. V. ABGARIAN, (Yerevan)], 156–157.

<sup>17</sup> Book of Letters, 152.



Gregory of Nyssa, Gelasius of Caesarea, Gregory of Nazianz, Amphilochius of Iconium, and other bishops, altogether one hundred and fifty fathers, who anathematized and excommunicated Macedonius and all the Pneumatomachoi»<sup>18</sup>.

There were no Armenian representatives at the council. As to Catholicos Nerses the Great (353–373), who according to Khorenac'i, was kept that time by Valens in Constantinople<sup>19</sup>, the scholars agree that it could not happen, because he died eight years before<sup>20</sup>.

The third ecumenical council, held in Ephesus (431), is best elucidated by Moses Khorenac'i: «*Concerning the council of Ephesus, which was held on account of the impious Nestorius*. In those times the impious Nestorius unworthily sat on the episcopal throne of Byzantium. And following the Jewish interpretation he blasphemed the all-holy virgin as being the mother of a man and not the mother of God. For the one born from her had a beginning [he claimed], but was called Son by grace from Mary and another was Son from the Father before ages; so, that there were two sons, whereby the Trinity became a Quaternity. Therefore the holy fathers gathered in Asia at Ephesus, which faces the sea. In a written statement Celestine of Rome, Cyril of Alexandria, Juvenal of Jerusalem, John of Antioch, Memnon of Ephesus, Paul of Emesa, Theodotius of Ancyra, and many others, altogether two hundred fathers, anathematized Nestorius and confessed our Lord Jesus Christ as one Son of God and the all-holy Virgin Mary as the Mother of God. And because Sahak the Great and Mesrop were not present at that council, the bishops Cyril of Alexandria, Proclus of Constantinople and Acacius of Melitene wrote to them in warning<sup>21</sup>. They had heard that some of his heretical disciples, taking the books of Theodore of Mopsuestia — the teacher of Nestorius and the pupil of Diodore<sup>22</sup> — had gone to Armenia. Then our translators, whose names we mentioned earlier, arrived and found Sahak the Great and Mesrop in Ashtishat in Taron; they presented to them the letters and canons of the council of Ephesus in six canonical chapters, and accurate copies of the Scriptures»<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> MOSES KHORENATSI, History..., 290–291.

<sup>19</sup> This information is repeated by the tenth century historiographer Hovhannes Draskhanakerc'i the Philosopher (Յովհաննու Պատմութիւն Հայոց (Երևան 1950) 50).

<sup>20</sup> TER-MIKELIAN, Die Armenische Kirche..., 29–31; ORMANIAN, Church of Armenia..., 192–194.

<sup>21</sup> Those letters are preserved in the Book of Letters 1–2, 14–15, 19–21.

<sup>22</sup> I.e. of Tarsus, while the text reads Theodore.

<sup>23</sup> MOSES KHORENATSI, History..., 335–336.

There is a note on the council of Ephesus also by a partaker of the event, the historiographer Koriwn, in his *Life of Mashtots* (XIX): «After a while a few brethren came to the region of the Greeks, the name of the first one of which was Ghevondes (i. e. Lewond) and the second was I, Koriwn. And as they drew near Constantinople, they joined Eznik<sup>24</sup>, and as most intimate companions, together they performed their spiritual tasks (i. e. the work of translation). Then they came to the land of Armenia, having brought authentic copies of the God-given book (i.e. the Holy Scripture) and many subsequent traditions of the worthy church fathers, along with the canons of Nicaea and Ephesus<sup>25</sup>, and placed before the fathers the testaments of the Holy Church, which they had brought with them»<sup>26</sup>.

Thus, the Armenian sources contain the main information concerning the councils: a) the council of Nicaea was undertaken by Constantine in order to rebuke the heresy of Arius. Many bishops (318) took part in the council (the names mentioned by Khorenac'i can be found in the list of the Nicaean bishops). The Armenian king Trdat III and the first catholicos of Armenia Gregory the Illuminator did not attend the council, but they sent there the son of Gregory, and future successor on the patriarchal throne, Aristakes, whose name also occurs in the Nicaean list. He returned and brought the Nicaean creed and the canons, to which Gregory the Illuminator added some new chapters. They make us to think on the 30 canons under the name of St. Gregory in the «Book of Canons». b) The council of Constantinople was held in the days of Emperor Theodosius to anathematize the blasphemies of Macedonius, 150 bishops participated in it (cf. several names by Khorenac'i<sup>27</sup>). c) The council of Ephesus was aimed to anathematize the impious Nestorius, who spoke of two sons, so 200 fathers<sup>28</sup> gathered. Later (i. e. in 436–437) the translators, Lewond, Koriwn and Eznik, returned to Armenia, bringing along with them the accurate copies of the Bible and the six canons, which very soon appeared in Armenian translation.

<sup>24</sup> The author of the famous «Adversus Haereses» or «De Deo» (see: L. MARIÉS, Le «De deo» d'Eznik de Kolb connu sous le nom de «Contre les sectes» (Paris, 1924)).

<sup>25</sup> Literally: «the Nicaean and Ephesian canons».

<sup>26</sup> KORIWN, *The life of Mashtots*/ Translated by B. NORSCHAD (The Armenian General Benevolent Union of America, 1964) 43.

<sup>27</sup> The list of the bishops by Khorenac'i has been compared with the similar list in other Armenian writings (P. N. AKINIAN, *Der Kleine Sokrat und Moses von Choren* // *ՀԱ. LXII, Ht 3–6* (1948) 178.

<sup>28</sup> Cf. *The Canons of the Council of Ephesus* (V. H. I., 278).

It is necessary to note, that the «Nicaean canons» are not only the canons of Nicaea, once already brought to Armenia by Aristakes, but a collection of the canons of Nicaea, Ancyra, Caesarea, Neocaesarea, Gangra, Antioch and Laodicea.

In the later dogmatic writings<sup>29</sup>, mostly the official letters of the heads of the Armenian church, engaged in ecclesiastical polemics, it became a locus communis to mention the three ecumenical councils, the emperors Constantine, Theodosius the Great and Theodosius the Junior, the figures 318, 150 and 200 of the bishops, gathered to anathematize Arius, Macedonius and Nestorius, with brief accounts of their teachings, and sometimes Aristakes, Nerses, and Sahak and Mashtots, as the intermediaries between the councils and the Armenians<sup>30</sup>.

There exists also a writing entitled: «On the ecumenical councils, when, what for and where did they assemble and whom did they anathematize», including the Seventh or the Second Nicaean council<sup>31</sup>. There are brief accounts on the councils in the «Anonymous chronicle», or «The History of Anania Shirakac'i»<sup>32</sup>.

A summary of the Armenian tradition concerning those ecumenical councils and the local synods can be found in the letter of catholicos Gregory IV Tegha (1173–1193) to the emperor Manuel: «The first and ecumenical council was in Nicaea in the day of the god-loving king Constantine, which confirmed the creed of *homoousia* against the Arians. And one of the participants of the holy council was the bishop of Armenia Aristakes the Great, the son of Saint Gregory, from whom our church received the orthodox creed of the council of Nicaea, bewared and remained free from of the Arian heresy till nowadays.

A council took place in Constantinople against the *pneumatomachoi*, where our patriarch Nerses was present, and being taught by him, we affirmed ourselves against the heresy of Macedonius.

<sup>29</sup> This brief chapter in no wise pretends to be a comprehensive survey of the mentioned question.

<sup>30</sup> Cf. Book of Letters, 114, 118–119, 134, 150, 155, 158, 160, 173, 177, 190, 199, 206, 211, 223, 281, 290, 359, 397, 541, 553. The letter of the Catholicos of Georgia Kiurion to the catholicos of Armenia Abraham (late VI century) contains accounts on the four ecumenical councils, including Chalkedon (Book of Letters, 346–353).

<sup>31</sup> See: H. FINK, *Kleinere mittelarmerische Texte // Zeitschrift für Armenisches Philologie* I Bd, 3 Ht, (Marburg, 1902) 185–189.

<sup>32</sup> Ա. Գ. Աբրահամյան. Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, Երևան, 1974 [A. G. ABRAHAMIAN, *The Writings of Anania Shirakac'i* (Yerevan, 1974)] 374–375, 386, 388, 390.

And the third council was in Ephesus, against Nestorius who at that time was on the episcopal throne of Constantinople. He confessed the Holy Virgin not to be *Theotokos*, and our Lord Jesus Christ — not united of two natures, but conjoined by composition. Against him 200 fathers assembled in Ephesus, threw away his evil heresy from the Church and gave us the Orthodox faith with the synodical letters of Saint Cyril, patriarch of Alexandria, patriarch of Armenia Sahak the Great received them and induced...the church to avoid the evil heresy of Nestorius. We have also other regulations, which established various orders of the church and rejected various heresies: as the synod of Ancyra or rejection of the impiety of Likianus, who forced the priests to sacrifice to the idols, and that of Caesarea against the women enchanters, and those of Neocaesarea against inscrupulous adultery, and that of Gangra against the heresy of the Awstians (read Eustathians. — *M. S., G. M.*), and that of Laodicea — against the *tessarescaedecatitae* and that of Sardica — in favour of the orders of the church.

From those orthodox councils we learned the confession of creed, and from their canons the piety of our deeds...»<sup>33</sup>

One can notice that Grigor refers to the synods according to the information on them in the «Book of Canons». As to the canons themselves, they are cited by several authors beginning from the early seventh century. Here are some of those citations:

1) Two canons of Gangra (XX, XXI) are cited in the «Book of Letters» in a letter bearing the name of «the orthodox bishop of the Georgians Movses» and ascribed by Akinian to Vrtanes Kert'ol, dated 606<sup>34</sup>: «Thus, being instructed by the holy fathers... to observe the Lent piously, sorrowfully and stainlessly; and they ordered not to preach the Gospel and perform the sacrifice during the fasting days, even on occasion of someone's commemoration, unless on Saturday or Sunday. And they established the following: If one, adult and healthy, who bears the name Christian, does not observe forty days of fasting, [he] must be anathematized. And if one breaks the fast on Thursday of the holy week, before

<sup>33</sup> Թուղթ Ընդհանրական Ներսիսի Շնորհալույ, Էջմիածին, 1865 [Encyclic Letter of Nerses Shnorhali (and other writings) (Echmiadzin)], 252–253.

<sup>34</sup> Book of letters 124–125. Ն. Ակինյան. Շահապիվանի ժողովի կանոնները. Վիեննա, 1953 (N. AKINIAN, Die Kanones der Synode von Shahapivan // Texte und Untersuchungen der Altarmenischen Literatur, Bd I, Ht 2 (Wien, 1953)) 34.

communicating the holy Eucharist, he should be anathematized and all his fasting during the Lent should be considered in vain»<sup>35</sup>.

2) The seventh century historiographer Sebeos has quoted from the text of the VIII, IX, X canons of Neocaesarea: «We have the universal canons on the rules and laws concerning men and women: for those who marry in virginity may freely enjoy the Lord's body, according to: «Let the marriage be in honor among all and let the bed be undefiled» (Hebr. XIII. 4). As to the digamists, if one is a virgin and the other — a digamist, [the canon] prescribed the both to repent together for three years and then receive communion. Those who marry for the third and for the fourth time, the church does not accept them...»<sup>36</sup>

3) The catholicos Anania Mokac'i (941-965) has cited the text of the canons Nic. XV, Anc. I, II Nic. XXI and Bas. XIII: «...it is said in the eleventh chapter of the holy council of Nicaea: Those who are priests and wish to possess other's people, they should be cast away from the throne and the sacerdotal order and thoroughly excommunicated from the office; [the canon] of Neocaesarea, which is called also of Nicaea: On the priests who sacrificed, being forced by the pagans, until being tortured and then converted truthfully, they are allowed to get the honour of the throne, but they have no power to interpret, to perform the service or to read the Gospel (cf. Anc. I).

In the abridged canons, called also Nicaean, chapter XXI says: The priest who have sacrificed and then converted and confessed, should not be thoroughly deluted, but may be worthy only of the throne and not to offer service and to stay in preaching (cf. II Nic. XXI). In the XIII chapter of Basil: On the priests who have fallen into unsuitable and unworthy marriage ... they are worthy only to share their throne with others, but they are deprived from other liturgical service and have to take care of their own sins»<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> The version of the canon XXI cited by Akinian (AKINIAN, *Die Kanones...* 34), not coinciding with the text of the canon in V. H. I., is neither reflected in the commentaries (V. H. I., 584).

<sup>36</sup> The History of Sebeos, ch. XLVI, 159.

<sup>37</sup> Տեառն Անանիայի Հայոց Կաթողիկոսի Պատճառ Յաղագս զԽոսրով նովեւոյն զԱնճեալաց եպիսկոպոսն (Արարատ, 1897) [ANANIA MOKAC'I, the Catholicos of Armenia. A Polemical Letter against Khosrov Andzevac'i / Ed by G. Ter-Mkrtychian (Ararat, 1897)] էջ. 281-282.

Being unanimous with the first three ecumenical councils, having translated the canons established by the six local oriental synods, held during the fourth century, the Armenian church did not accept the decisions of the council of Chalcedon and all other following councils. Through the centuries it remained in a condition of continuous religious controversies with the Byzantine church, which were more or less aggravated in different periods of history, depending on the political relations with the Empire<sup>38</sup>.

The Byzantine church estimated the Armenian Monophysite church as schismatic, but the Armenians considered themselves to be the true followers of the church fathers, Athanasius the Great, the Cappadocian fathers etc., mostly emphasizing their link with the christology of Cyril of Alexandria, and the antinestorian decisions of the council of Ephesus. They even did not distinguish the diophysitism from Nestorianism and always opposed the Byzantines, who accused them to be Eutychians.

No Armenians took part in the council of Chalcedon, and no sources speak of it directly in the second half of the fifth century, the first three decades of which the Armenians at war with the Persians, persecuting the Christian Church and forcing them to convert to Mazdaeism. However, a few writings prove that the Armenians took part in the christological controversies of the late fifth century: those are the treatise on «One Nature by Moses Khorenac'i»<sup>39</sup>, the «Demonstration by John Mandakuni» (catholicos in 478-490)<sup>40</sup>, the Armenian translation of the *Henoticon* of Zeno<sup>41</sup> and of the «Refutation» of Timothy Aelurus, preserved only in the Armenian translation, probably made in 420-424<sup>42</sup>. On the other hand, the Armenians had already translated many early Byzantine historiographical works, and especially the writings of church fathers, trying to create a strong basis, a tradition which could serve a foundation for the refutation of the

<sup>38</sup> A brief but impressive story of that relations see: S. DER-NERSESSIAN, Armenia and the Byzantine Empire. A Brief Study of Armenian Art and Civilization (Cambridge, Mass., 1945) 29-54.

<sup>39</sup> Book of Letters, 163-171.

<sup>40</sup> Ibid 128-143.

<sup>41</sup> Book of Letters 114-117.

<sup>42</sup> See: TER-MIKELIAN, Die Armenische Kirche..., 41-54; ORMANIAN, Church of Armenia..., 494-502; V. INGLIZEAN, Chalkedon und die armenische Kirche in Das Konzil von Chalkedon // Das Konzil von Chalkedon/Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht, Bd II (Wurzburg, 1953) 361-417; K. SARKISIAN, The Council of Chalcedon and the Armenian Church (London, 1965); A. SCHMIDT // OC 73 (1989) 141-165.

decisions of the council of Chalcedon. Officially this council was rejected in the synod of Dwin, held in 505–506 under Catholicos Babken (490–516), and once more in the second synod of Dwin in 551–554 under Catholicos Nerses II (545–556), or, according to some scholars, actually it was officially rejected at that second synod<sup>43</sup>, when the Armenian era was established. Henceforth in the Armenian religious writings the anathemas of the council of Chalcedon and the *Tome* of Leo became a more usual *locus communis*<sup>44</sup> than that of Arius, Macedonius, Nestorius and others heretics, and often side by side with them<sup>45</sup> more usual with Nestorius<sup>46</sup>; the council is often opposed to the first three ones<sup>47</sup>; and the expression «the heresy of Chalcedon» occurs<sup>48</sup>.

The most eminent figure in the long lasting antichalcedonian struggle of the Armenian church is the catholicos of Armenia Hovhan (John) Odznec'i the philosopher (650?–728), who kept the patriarchal see in a

<sup>43</sup> Կարապետ Մ. Վարդապետ, Հայոց Եկեղեցւոյ Պատմութիւն, մասն Ա, Վաղարշապատ, 1908 [K. TER-MKRTCHIAN, History of the Armenian Church. Part I (Valarshapat, 1908)] 205–218.

<sup>44</sup> Cf. SEBEOS, The History of..., 148

<sup>45</sup> Book of Letters, e.g. 177, 178, 182, 185, 191, 192, 297, 299, 397, 398; A more or less complete list of the heretics includes: Arius, Macedonius, Paulus of Samosat, Mani, Marcion, Bardesan, Eutychius, Apollinarius, Nestorius, Theodorus, Diodorus, Theodoretus, Ibas, Acacius, Barsauma, the council of Chalcedon, the *Tome* of Leo, Severus (Book of Letters, 190–192). Cf. another variant in a special list of heresies: Sadducees, Simon the magician, Marcion, Valentinus, Cerinthus, Carpocrates, Cerdon and Menander, the Marichees, Olbeos and Satamios, Basilides, Apollinas (i.e. Apelles), Cerinthus, Basilides and Zephanos, Homer, Sabellius the Libyan, Beryllus, Eunomius and Arius, Macedonius, Eutyches and another Valentinus, Paul of Samosata, Nestorius of Antioch, Apollinarius of Laodicea, Novatian of Rome, Montanus, Severianus, Eulogius, Ebionites, Marcionites, bishop Origen, Maximian, Photinus and Melitianus, John of Egypt, Damian of Antioch and Ibas of Edessa and Leo of Rome and Theodoret of Cyr - disciples of Nestorius, Severus (R.-W. THOMSON, An Armenian List of Heresies // JTS. New Series, XVI (1965) 2.

<sup>46</sup> Book of Letters, 185, 209, 211, 252, 270, 361, 460, 526. Cf. Sebeos, The History of..., 150 եւ ի Բաղկեդոնի՝ Թեոդորետոս եպիսկոպոսն, որ վճեստորին խորհէր «and in Chalcedon (the chief was) the bishop Theodoretus, who was Nestorian (lit. thinking as Nestorius)». Cf. also THOMSON, An Armenian List..., 366, n. 6: «Those who supported the council of Chalcedon were always considered, with the Antiochenes, as «Nestorians» by Monophysites. There are some curious juxtapositions in the frequent lists of such heretics in the Book of Letters».

<sup>47</sup> Ibid., 251, 290, 437, 448, 528.

<sup>48</sup> Ibid., 477, 480, 482, 485, 487, 490, 492.

period, when Armenia was divided between the Byzantine Empire and the Arab Califate. Armenia was deprived of its own state, and some political functions were concentrated in the hands of the leaders of the church, many national problems were solved in ecclesiastical synods. Hovhan Odzneči is famous for his wise diplomatic relations with the Califate and the Empire, his activity of nationalizing the Armenian church (what the Armenians needed for surviving in those circumstances), establishing its orders and rites, independent of alien influences, and for his religious writings: «Against the Paulicians», «Against the Phantasiasts». Two ecclesiastical synods were held by him: in Dwin (719) and in Manazkert (726)<sup>49</sup>. He compiled the «Armenian Book of Canons» and with great probability the collection of religious writings, named «Book of Letters». As the Armenians were deprived of a national state system, the canonical law played an important role and later it served as one of the main sources for the Codex of Laws of Mkhitar Goš (XII century).

Catholicos Hovhan Odznez'i was one of the most educated persons of his time, fond of the Greek culture. Among his friends and collaborators were the famous hellenophils of the time, Khosrovik Targmanic («Translator») and Stepanos Siwnec'i, the author of many translations from Greek, particularly of the whole Areopagitic corpus. But his admiration in the Greek culture should not be confused with his political orientation, which could be characterized as mostly proarabian. Thus, his antichalcedonian activities were the expression of his political views.

His political program may be characterized as follows: the Armenians in Armenia, as a unity must have their independence, remaining at the same time a member of the Christian world, under the Arabic rule. It was directed against the levelling assimilationism of the Byzantine church. The Armenians, leaning on the Arabs against the Byzantine pressure, and on the other hand, keeping their national religious identity, could have guarantees for independent development. For that purpose they needed common legislation for the whole nation<sup>50</sup>. In his XXII canon

<sup>49</sup> Cf. TER-MIKELIAN, *Die Armenische Kirche...*, 73-74, ORMANIAN, *Church of Armenia...*, 17-850; Մ. Պապյան. Յովհան Օձնեցու եկեղեցական բարեփոխումների քաղաքական բնույթը // Աշտանակ, Ա. (Երևան, 1995). էջ 97-III [M. PAPIAN, *The Political character of the Ecclesiastical Reforms by Johannes Odznetsi // Ashtanak (Armenological Periodical)*, I (Yerevan, 1995).]

<sup>50</sup> Cf. С. ТИГРАНЯН, *Древнеармянская книга канонов. I. Описательная часть* // MAIR V. XIII, № 3, (Petrograd, 1918) 164; also Ս. Տիգրանյան. Հայոց իրավունքի



Hovhan Odznec'i states: «It is necessary to act in the same order for those Christ-lovers, who are of the same language and nation»<sup>51</sup> hinting, according to Tigranian<sup>52</sup>, the discord between the antichalcedonian and the chalcedonian Armenians. Though the Greek canons are intended for the universal Church, and form a considerable part of the Armenian collection, but in the cases, when «the universal Christian tradition» and «the tradition of the people of our Land» (canon XXVI, V. H. I., p. 532) prescribe different paradigms of behaviour, «one should not obey to the traditions of other Christian nations» (canon VIII, V. H. I., p. 519).

Thus the composition of the «Book of Canons» by Odznec'i was the expression of the autocephalic status of the Armenian church, stressing the fact of its division from the Byzantine church<sup>53</sup>.

The first extant Greek collection of the ecclesiastical canons was compiled in the mid sixth century by the patriarch of Constantinople John Scholasticus: it was the collection of 50 titles<sup>54</sup>. Based on it, the collection of 14 titles appeared afterwards<sup>55</sup>, which is preserved not in its original form, but in later editions, one of which, the Nomokanon, served as a source for the later canonical collections with the twelfth century commentaries by Balsamon and Zonaras<sup>56</sup>.

The earliest Greek collections, compiled already in the early fourth century, included the rules of the synods of Ancyra and Neocaesarea. Later the canons of Nicaea, Gangra, Antioch, Laodicea and Constantinople were added<sup>57</sup>. The collection, having an overall sequential numbering (1-167), existed in the mid fifth century and was cited in the canons of the fourth ecumenical council of Chalcedon<sup>58</sup>.

---

սլաւոնական ներածութիւն, Երևան, 1924 [S. TIGRANIAN, Introduction to the History of the Armenian Right (Yerevan, 1924)] .

<sup>51</sup> V. H., I 525.

<sup>52</sup> С. ТИГРАНИАН, Древнеармянская книга..., 165.

<sup>53</sup> Там же, 177.

<sup>54</sup> 50 titles having arranged the canons of Nicaea, Ancyra, Neocaesarea, Sardica, Gangra, Antioch, Laodicea, Constantinople, Ephesus, Chalcedon and those by Basilus of Caesarea according to fifty subjects, «tituli» (see: Ioannis Scholastici Synagoga. Synagoga L Titulorum. Ed. VI. Beneševic, t. I (München, 1937).

<sup>55</sup> В. Н. БЕНЕШЕВИЧ, Канонический сборник XIV титулов (СПб, 1905) 207.

<sup>56</sup> H. LIETZMANN, Kirchenrechtliche Sammlungen // RE Bd. XI<sup>1</sup> (1921) 491.

<sup>57</sup> Ed. E. SCHWARTZ, Acta Conciliorum Oecumenicorum (Berolini, 1914-1940). Bd. I. H. 1-18, LIETZMANN, Kirchenrechtliche Sammlungen..., 494; Ch.-J. HÉFÈLE, Histoire des Conciles d'après les documents originaux, t. I-XI, (Paris, 1869) 349.

<sup>58</sup> HÉFÈLE, Histoire..., t. III, 100.

The structure of the non-extant fifth century antichalcedonian Greek collection is reflected in the Syriac version (circa 500), which includes: 1) the letter by Constantine, 2) his edict against the Arians, 3) the Nicaean Creed with detailed dating according to the consulate, the antiochian and seleukian era, and the antiochian and latin months, 4) the Creed of the council of Constantinople, 5) the list of the bishops of Nicaea, 6) the rules of the councils of Nicaea, Ancyra, Neocaesarea, Gangra, Antioch, Constantinople and Chalcedon<sup>59</sup> with general numbering, and the latin version «Isidoriana», including the rules of the same canons up to Laodicea, witnessing that the Greek ante-chalcedonian *corpus canonum* did not contain the canons of Constantinople<sup>60</sup>.

The order of the canonical groups in the fifth century collection was observed in the later collections, e. g. in the *Nomokanon XIV Titulorum*<sup>61</sup>:

1) 85 canons of the Apostles, ascribed to Clemens; 2) 20 canons of the council of Nicaea; 3) 25 canons of the synod of Ancyra; 4) 14 canons of the synod of Neocaesarea; 5) 20 canons of the synod of Gangra; 6) 25 canons of the synod of Antioch in Syria<sup>62</sup>; 7) 49 canons of the synod of Laodicea in Phrygia; 8) 7 canons of the council of Constantinople; 9) 7 canons of the council of Ephesus; 10) the canons of the council of Chalcedon; 11) 21 canons of the synod of Sardica, etc.<sup>63</sup>

The sequence is in general chronological<sup>64</sup>. The chronology is obviously not observed in the case of the first three groups, for, according to the

<sup>59</sup> SCHWARTZ, Acta..., 3-6.

<sup>60</sup> SCHWARTZ, Acta..., 11-13, cf. also Lietzmann, LIETZMANN, Kirchenrechtliche Sammlungen..., 492-495; H.-G. BECK, Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich (München, 1959), 144. The early Latin versions were: the *Versio Prisca* of the early V century (Ancyra, Neocaesarea, Gangra, Antioch) and the *Isidoriana* (Nicaea, Ancyra, Neocaesarea, Gangra and the later added Antioch, Laodicea and Constantinople), ascribed to Isidorus from Sevilla, but written in Italy in the fifth century and the version of Dionysius Exiguus, written in Rome, in which the rules starting with Nicaea up to Constantinople bear the members 1-164 (LIETZMANN, Kirchenrechtliche Sammlungen..., col. 495).

<sup>61</sup> According to Benešević, written in 629, see БЕНЕШЕВИЧ, Канонический сборник..., 146.

<sup>62</sup> Cf. J. D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (Florentiae, 1759-1767) 2, col. 1305-1306: «In omnibus collectionibus hi canones ponuntur post Gangrenses...» (Further quoted as MANSI).

<sup>63</sup> See the canons of the later councils, followed by the canonical writings of some church fathers, in: БЕНЕШЕВИЧ, Канонический сборник..., 87.

<sup>64</sup> Cf. the dates, according to BECK 44-52: Nicaea — 325, Ancyra — 314, Neocaesarea — 315-324, Gangra — the mid IV century, Antioch — 341,

subtitles, the canons of the council of Nicaea stand first, because that council surpasses the named synods in honour, etc.<sup>65</sup> As to the place of the canons of Sardica after Chalcedon, it could be explained by the fact, that they first appeared in Latin, and translated from the Greek later<sup>66</sup>. In the earliest edition of the Latin version of Dionysius<sup>67</sup> the canons of Sardica follow the canons of Constantinople, while later Chalcedon was inserted between them<sup>68</sup>. In the *Synagoga L titulorum* by John Scholasticus, in ἡ τάξις τῶν συνόδων the synod of Sardica follows that of Neocaesarea, bearing the number «four» and the canons of Basile follow those of Chalcedon<sup>69</sup>.

The mid fifth century Greek collection, the Antiochian Corpus Canonum was translated into Armenian, and the order of the canonical groups and other materials in it was not changed. On the base of the mentioned translation, after editions and additions, the «Armenian Book of Canons» was compiled in the early eighth century, in a period of time when Armenia was divided between the the Byzantine Empire and the Arab Califate.

The «Armenian Book of Canons» was composed by the catholicos Hovhan Odznec' i (717—728), which is obvious from the epilogue, describing the work done by him: «A luminous road towards God is the humbleness of all believers in Christ! The holy fathers have composed canonical writings, so that those invited to the celestial dwelling of men due to extraordinary prudence, could follow them and reach their beneficial goal, and those, who wish to act spontaneously, would be beaten with reprehension<sup>70</sup>. And since they have been spread by few to few, and not by everybody to everybody<sup>71</sup>, I decided to unite (lit.: to implant) all the canonical writings, in one place, in an elegantly composed book, established by them, [and place it] in this patriarchal residence, where the divine spirit has appointed me on the St. Gregory's throne, to be the catholicos of

Laodiceia — between 325 and 381, Constantinople — 381, Ephesus — 431, Sardica — 342/343.

<sup>65</sup> БЕНЕШЕВИЧ, Канонический сборник..., 152.

<sup>66</sup> LIETZMANN, 1975, 853 (III. 200).

<sup>67</sup> Extant only in Vat. Pal. 577, eighth century.

<sup>68</sup> LIETZMANN, Kirchenrechtliche Sammlungen..., col. 495

<sup>69</sup> БЕНЕШЕВИЧ, Канонический сборник..., 67.

<sup>70</sup> Cf. in the prologue of John Scholasticus: τὸν ἐκάστου β...ον καὶ τρόπον ἐπανορθούμενοι, τοὺς μὲν ὁδῶ βασιλικῇ πορευομένους ὑποστη...ζοντας, ἐπιτιμῶντας δὲ αὐτοὺς ἀποσφαλέντας ἐπὶ τὰ πλάγια., БЕНЕШЕВИЧ, Канонический сборник..., 4.

<sup>71</sup> Cf. ibid. ὑπὸ διαφορῶν πρὸς διαφοροὺς καὶ διαφοροῖς ἀρμόζοντες οἱ νόμοι καὶ κανόνες.

Armenia, me, Hovhannes, the humblest from the class of philosophers, the only survivor of my consanguine (lit. corporeal) kinsmen. And I undertook this labour first of all for the sake of my spiritual descendants, so that the prescribing title were followed by a collection of prescripts and because the servants of the word have to affirm the words of the divinely-speaking<sup>72</sup> fathers. And second, for I willingly intended to solve with my work the inquisitive questions of the studious researchers. For we have not only written in this [book] the *canonical compositions*<sup>73</sup> established by them, but also inserted into it, the time and circumstances<sup>74</sup>, besides we have put at the beginning the chapters of each [group] in resuming words, so that one, who searches for any rule, could find it easily in its place...»<sup>75</sup>

This epilogue of Odznec'i is considered to be authentic<sup>76</sup> and shows, that the catholicos, having special intentions, had gathered all the existing Armenian canons and brought them in order. The fact of collecting the canons and the explanations given by him, reminds John Scholasticus' work.

This epilogue follows the 24 canonical group, written by Odznec'i himself, while the «Book of Canons» generally, with some variations in the mss, contains 57 canonical groups. The scrupulous analysis of the two main branches of the mss tradition (A and B) allowed V. Hakopian to reveal, that only 24 groups of canons had formed the collection of Hohan Odznec'i<sup>77</sup>. The collection was enlarged in the 90-ies of the tenth century, when the canonical groups 25–40 were added to it (published in V. H., II).

<sup>72</sup> աստուածախաւսունակ, probably «endowed with the ability to theologize».

<sup>73</sup> զկանոնական շարակարգութիւնս = τὸ κανονικὸν σύνταγμα! Cf. the type of the Greek canonical collections, called *Syntagma*, where the canons of the councils are put in the chronological order, followed by the canons of the fathers, while in the collections, called *Synagoge*, which go back to John Scholasticus, the material is arranged thematically (JOANNOU, I 3).

<sup>74</sup> պատճառն = αἵτι...αν.

<sup>75</sup> V. H. I, 535–537.

<sup>76</sup> Cf. e.g. TIGRANIAN, Introduction..., 152–157. The same author proposes, that some ideas and phrases in this epilogue could be compared with the prologue of the collection of John Scholasticus (ibid., 174).

<sup>77</sup> V. H., I. The mss group A has preserved Odznec'i's collection more completely, and in group B the initial order is changed by inserting the added canonical groups between the original ones, while in A they follow the latter. S. Tigranian had described four types of mss (ТИГРЯНИЯ mentioning also «collections of non-uniform type» (ibid., 5–6).

The canonical groups 40–57 were added to A in the late eleventh century (cf. V. H., II, p. XXX–XLI).

In the collection the canons have two parallel numberings: one is general, from 1 to 706 in the first 24 groups, compiled by Odznec'i, and continues up to 1332 in the groups 25–40 of the tenth century edition. Each canonical group in its turn has its own, inner numbering. In the first 24 groups, compiled by Odznec'i, each canonical group has a list of its canons<sup>78</sup>, just after the title, repeating their inner numbering, something like the *Tituli canonum*, preceding the text of the canons in the Latin versions of Isidore and Dionysius<sup>79</sup>, though there is no textual parallelism between the Latin and Armenian *Tituli*. Those lists are absent in the groups, added after Odznec'i<sup>80</sup>.

The text of the collection usually starts with a general list of the all 57 canonical groups<sup>81</sup> e. g.: «I. The Apostolic Canons, 34 chapters»; «IV. The Nicaean Canons, 20 chapters»; «VIII. The Canons of Gangra, 24 chapters», etc. For the 24 canonical groups that list must have been composed by Odznec'i or at least by one of his contemporaries<sup>82</sup>.

The list of the canonical groups is followed by an index of 288 subjects referring to certain canons, according to their general numbering<sup>83</sup>, only of the 24 canonical groups of Odznec'i's collection, without those added later<sup>84</sup>.

So, the words of Odznec'i's epilogue, «we have put at the beginning the chapters of each [group] in resuming words, so that one who searches for any rule, could find it easily in its place» could refer either to the

<sup>78</sup> Usually the title is repeated after the list.

<sup>79</sup> E.g. MANSI, 2, col. 521–522, 527–528 (Ancyra), 543, 545 (Neocaesarea), 575–576, 583–584 (Laodicea), 677–685 (Nicaea), 1105, 1109–1110 (Gangra), 1319–1322, 1327–1329 (Antiochia).

<sup>80</sup> Cf. also Canonum argumenta in L Titulis, index Vindobonensis (I. Schol., 191–223) and Initia Canonum in L Titulis, index Bodleianus (ibid., 226–242).

<sup>81</sup> Cf. V. H., I XLII, 3–4.

<sup>82</sup> Cf. TIGRANIAN, Introduction..., 146–147, who speaks about 29 canonical groups in Odznec'i's collection.

<sup>83</sup> V. H., I, 5–7. Usually the references are correct for the mss group A (not counting the incidental corruptions within the mss tradition, see V. H., I XLIV) and do not coincide with the numbers in the group B, due to the insertion of the added canons between the original ones and the confusion of their order, cf. II XIII.

<sup>84</sup> Cf., e. g.: «I. One should pray towards the East-1, 22; VII. How should one communicate the eucharist- 281, 971, 1061, 1200; CXC. Not to bury the priests in the church-543», etc.

titles of the chapters inside each group, or the subject index. The latter, according to Tigranian<sup>85</sup>, was composed under the influence of the systematical collection of John Scholasticus and his followers (the type of collections called *Synagoge*).

The collection of Odznec'i consists of the following canonical groups:

I. The Rules and the Canons of the Holy Church, established by the Disciples of Christ after the Ascension of the Lord or the Apostolic Canons (34 chapters, a translation of the fourth century Syriac writing «The Doctrine of the Apostles» (*Didascalia*), translated into Armenian before 440)<sup>86</sup>;

II. The Second Apostolic Canons (by Clemens), 85 Chapters<sup>87</sup>, (a translation of the 85 Apostolic Canons of the Greek canonical collections);

III. The Canons of the Fathers, Followers of the Apostles, 27 Chapters (it is not quite clear whether this group is an original writing, or a translation, cf. V. H., I, p. XLI)<sup>88</sup>;

IV. The Nicaean Canons, 20 Chapters;

V. The Canons of Ancyra, 20 Chapters;

VI. The Canons of Caesarea, 10 Chapters;

VII. The Canons of Neocaesarea, 20 Chapters;

VIII. The Canons of Gangra, 24 Chapters;

IX. The Canons of Antioch, 25 Chapters;

X. The Canons of Laodicea, 55 Chapters;

XI. The Canons of Saint Gregory (the Illuminator of Armenia, early fourth century), 30 Chapters;

XII. The Canons of Sardica, 21 Chapters;

XIII. The Canons of the Council of Constantinople, 3 Chapters;

XIV. The Canons of the Council of Ephesus, 6 Chapters;

XV. The Canons of Athanasius, 88 Chapters (actually a translation of the canonical writings by Timothy of Alexandria);

XVI. The Canons of Basile to Amphilochius, 51 Chapters;

<sup>85</sup> TIGRANIAN, Introduction..., 174.

<sup>86</sup> Յ. Տաշեան, Վարդապետութիւն առաքելոց (Վիեննա, 1896) էջ 182 [H. TASHIAN, The Teaching of the Apostles (Vienna, 1896)].

<sup>87</sup> The number of the chapters noted outside the brackets means, that it is a part of the title.

<sup>88</sup> Л. МЕЛИКСЕТ-БЕКОВ, Об источниках древнеармянского права // Изв. Кавказского Историко-археологического Института. т. II (1917–1925) 149, considers them as translated.

XVII. The Canons of St. Sahak, Patriarch of Armenia, 55 Chapters (first half of the fifth century)<sup>89</sup>;

XVIII. The Armenian Canons, 20 Chapters (of the synod held in Shahapivan in 447)<sup>90</sup>;

XIX. The Letter of the bishop Sevantius, 14 Chapters (a writing, ascribed by Akinian to Dionysius of Alexandria, though this ascription is not accepted by V.H. II, p. XLI);

XX. The Canons of the Catholicos Nerses (548-557) and the Bishop Nershapuh, 37 Chapters;

XXI. The Canons of the Catholicos of Armenia John Mandakuni (478-490), 9 Chapters;

XXII. The Canons of the Bishop Abraham Mamikonian to King of Albania Vachagan, 3 Chapters (later fifth — early sixth centuries);

XXIII. The Canons of the Last Catholicos Sahak, 15 Chapters (Sahak Dzoroporec'i, 678-703);

XXIV. The Canons of the Catholicos of Armenia John the Philosopher, 32 Chapters (Hovhan Odznec'i, 717-728).

So, Hovhan Odznec'i put his own canons at the end of his collection. It is necessary to mention, that most of the canonical groups have a kind of prefaces, put just after the title and before the list of the chapters (I; IV), or after it (V, VI, VII, VIII, IX, XIII, XIV, XV, XVIII, XIX, XXI).

The canonical collection, compiled by Hovhan Odznec'i, includes one canonical group translated from Syriac (I), fourteen groups, translated from Greek, and nine original Armenian groups.

The canons of Greek origin generally stand in a row, which is interrupted with Armenian original canons in the case of the «Canons of the Fathers, Followers of the Apostles», inserted between the Apostolic canons of Clemens and the canons of Nicaea and the canons ascribed to St. Gregory, inserted between the canons of Laodicea and Sardica. The last part of the collection includes only original Armenian canons.

<sup>89</sup> According to N. AKINIAN, actually written in the early seventh century (Ն. ԱԿԻՆԻԱՆ, Բնութիւն Ա.Սահակի վերագրուած կանոններու եւ Հայոց եկեղեցական տարին Է դարու սկիզբը (Վիեննա, 1950) [An examination of the Canons ascribed to St. Sahak and the Armenian Ecclesiastical Year in Early VII Century (Vienna, 1950)] 1-72.

<sup>90</sup> As stated in С. АРЕВШАТЯН, Шаапиванские каноны — древнейший памятник армянского права // ԴԲՀ № 2-3 (1959) 334.

One of the sources of Hovhan Odznec'i might be the V century Armenian canonical collection, which included: 1. the Apostolic canons, translated from Syriac, 2. the canons of Nicaea, Ancyra, Caesarea, Neocaesarea, Gangra, Antioch and Laodicea, translated from Greek and 3. the Armenian canons of the synod of Shahapivan<sup>91</sup>.

That fact is proved by the circumstance that the Armenian canons of Shahapivan have used as a source, with many adoptions, the «Teaching of the Apostles»<sup>92</sup> the canons of the mentioned seven Greek synods and of the Greek fathers<sup>93</sup>. The canons of the synod of Shahapivan, famous for the bodily punishments, first introduced into the canonical rules, bear the following subtitle: «Rules and Canons of the Order of the Holy Divine Church, established by the Armenian vardapets for the Completion of the Apostolic and Nicaean Canons»<sup>94</sup>. At this synod: «the bishops said unanimously: let the Apostolic and the Nicaean canons be firm and we obey, but what is necessary for completing that canons, especially in our house of Torgom»<sup>95</sup> and the eastern parts, they established and arranged as follows»<sup>96</sup>.

According to N. Akinian, the «Apostolic canons» are the «Teaching of the Apostles», translated from Syriac, probably in Edessa, c. 430, and the Nicaean canons are the canons of the council of Nicaea and the six synods, translated from Greek in Constantinople round 436 by Eznik, Lewond and Koriwn<sup>97</sup>. However he considers, that under the «Apostolic canons» not only the Syriac «Teaching of the Apostles» could be meant, but also the Greek «Canons of the Apostles (by Clemens)»<sup>98</sup>.

The «Nicaean canons», mentioned in the canons of Shahapivan, are obviously the same, which according to Koriwn, were brought to Armenia by Eznik, Lewond and Koriwn and immediately translated, for

<sup>91</sup> TIGRANIAN, Introduction..., 113–114; TASHIAN, The Teaching..., 429–442. Both scholars refer to the unpublished research on the «Book of Canons» by Mechitharist H. GATHERGIAN, written in 1868–1870; Tashian has published a fragment of it as an Appendix to his book.

<sup>92</sup> TASHIAN, The Teaching..., 183–184.

<sup>93</sup> AKINIAN, Die Kanones..., 27, 39–57.

<sup>94</sup> V. H., I, 424.

<sup>95</sup> I.e. Armenia, for the Biblical Torgom was the legendary ancestor of the Armenians.

<sup>96</sup> V. H., I, 428–429.

<sup>97</sup> AKINIAN, Die Kanones..., 30.

<sup>98</sup> Ibid., 31.



the translation existed already in 447/8<sup>99</sup>, when the synod of Shahapivan took place.

Though the «Nicaean canons» formed a part of the official canonical collection of Hovhan Odznec'i, they figured also as an independent collection, attested in the tenth century<sup>100</sup>.

The Chapters following the canons of Nicaea. The uniform structure of the canonical groups is broken once, in the case of the canons of Nicaea, which have some chapters added: a) the letter of Emperor Constantine, the Greek original of which is preserved only in the «Ecclesiastical History» of Socrates Scholasticus<sup>101</sup>, translated into Armenian in the sixth or seventh century by the representative of the so-called Hellenizing School<sup>102</sup>, so Constantine's letter has two independent Armenian translations; b) a passage called «The Chapter of Creed», dedicated to the time and circumstances of the council, nearly literally coinciding with the corresponding Greek passage, preserved in the mss.; c) the Nicaean Creed, presented only in few mss, or its first words — in the majority of them; d) the list of the bishops, gathered in Nicaea, declared as 318, but actually consisting of 212 names; e) the list of the bishops, assembled in Caesarea, added erroneously.

The Canons of Caesarea. The group VI, called «The Canons of Caesarea» raises some problems and requires special comments. It consists of ten canons, six of which (I, III, IV, V, VII, IX) correspond to the last six canons of Ancyra (XX–XXV), whereas the Armenian canons of Ancyra are only twenty.

No Greek canonical collection contain the canons of Caesarea. Such a synod is not mentioned in the historical sources. J. Lebon investigated the question and came to a conclusion, that such a synod must have taken place as an epilogue to the synod of Ancyra<sup>103</sup>. That is to say, a group of

<sup>99</sup> Cf. АРЕВШАТЯН, Шаапиванские каноны..., 35, or in 444 (AKINIAN, Die Kanones..., 17–23).

<sup>100</sup> TIGRANIAN, Introduction..., 178.

<sup>101</sup> Սոկրատայ Սրղաւաթիկոսի Եկեղեցական պատմութիւն, աշխատաւիրութեամբ Մեսրոպ Տէր-Մովսէսեան (Վաղարշապատ, 1897) [Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus / Ed. M. TER-MOVSESIAN (Valarshapat, 1897)] I, 9.

<sup>102</sup> М. ШИРИНЯН, Краткая редакция древнеармянского перевода «Церковной истории» Сократа Схоластика // ВВ 43 (1982) 231–241. M. E. SHIRINIAN, Ricerche sulla storia ecclesiastica di Socrate Scolastico e sulle versioni // *Annali di Ca' Foscari* 33,3 (= Serie orientale 25) (1994) 151–167.

<sup>103</sup> J. LEBON, Sur un concile de Césarée // *Le Muséon* 51 (1938) 89–139 (cf. the Armenian text, 101–105, the Latin translation 106–110).

bishops, whose way home from Ancyra layed through Caesarea, stopped there and established some more rules were added to the rules of Ancyra, which already by the end of the fifth century. His arguments are the following: 1. Six of the canons of Caesarea correspond to the last six canons of Ancyra, and the other four are the addition of the editor; 2. some Latin mss of Isidoriana and Dionysii Exigui mention the synod of Caesarea, held after Ancyra and before Neocaesarea; 3. the Syriac canonical collection written in 501, speaks about the canons of the synod of Neocaesarea, which took place after Ancyra and Caesarea and before Nicaea. The text almost literally coincides the Armenian preface to the canons of Neocaesarea; 4. the Armenian list of the bishops, assembled at Nicaea, has an addition: the names of twenty bishops, gathered in Caesarea occuring also in the Syriac versions, coinciding with the list of the bishops assembled at Neocaesarea in the Latin versions, which seems to be a corruption. N. Akinian did not agree with J. Lebon, supposing that the canons in question were invented by the Armenian editor<sup>104</sup>, but his arguments seem weak. Lebon did not took into account the witted interpretation of the presence of the name Caesarea in the Syriac and Latin versions by a corruption in their Greek Vorlage<sup>105</sup>. Schwartz's thesis was later developped by Kaufhold<sup>106</sup>. Taking into consideration also the situation within the Armenian collection he came to the conclusion that no synod of Caesarea had taken a place<sup>107</sup>. As to the Armenian «Canons of Caesarea», he supposes that the translator, being surprised at the note in his original that a synod of Caesarea had preceded the synod of Neocaesarea and the absence of any canons of Caesarea, wanted to reconstruct them by dividing the canons of Ancyra<sup>108</sup>. Kaufhold wonders why did the Armenian «Bearbeiter» begin the imagined canons of Caesarea with the twentieth canon of Ancyra<sup>109</sup>.

The «Second Nicaean canons». The assertion, that the «Nicaean canons» was the title of the above mentioned seven canonical groups, is not just a supposition, but a fact, corroborated by the existence of «The

<sup>104</sup> AKINIAN, *Die Kanones...*, 30–31.

<sup>105</sup> SCHWARTZ, *Acta...*, 16–17.

<sup>106</sup> H. KAUFHOLD, *Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer* (Berlin, 1976) (Münchener Universitätschriften. Juristische Fakultät. Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung) 11–15.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 15.

Second Nicaean canons»<sup>110</sup> in the X century edition of the «Book of Canons»: «XXXIV. The Second Nicaean Canons, Established by 318 Bishops, Repeated Briefly, 114 Chapters»<sup>111</sup>. They have no relation to the Second council of Nicaea (= the VII ecumenical council, held in 787). They are just a brief reproduction of the «Nicaean canons», including the council of Nicaea and the six synods.

The canonical groups, represented in the abridgement, are the same, called «Nicaean» by Koriwn and in the canons of Shahapivan. According to N. Akinian, the «Second Nicaean canons» were written very early, before the canons of the councils had undergone the edition<sup>112</sup>. V. Hakopian considers, that the abridgement could have taken place in late fifth century (V. H., II, p. LVIII).

In the later centuries other attempts were made to produce similar abridgements. A series of mss contain some chapters of Nicaea, Ancyra, Caesarea and Neocaesarea, under the title of the Nicaean canons<sup>113</sup>.

The tenth century edition of the «Book of Canons» contains «The Second Canons of Antioch»<sup>114</sup>. The I canon is an abridgement of the XIII of Antioch, the II–VI, IX canons — of the XX, XXIII, XXX, L, LI, LV canons of Laodicea, and the VII and VIII canons are citations from the Bible and other unknown sources. They might have been written in the later eighth–ninth centuries (V.H. II, p. XLVI<sup>115</sup>).

Greek original-translation-edition. The earliest Armenian canonical collection of the mid fifth century, including the Apostolic canons (i.e. the Syriac «Teaching of Apostles»), the Nicaean canons (of Nicaea, Ancyra, Caesarea, Neocaesarea, Gangra, Antioch and Laodicea) and the canons of the synod of Shahapivan, does not reflect the original state of the texts, considerably changed already before the end of the fifth century. Thus, Vrtanes Kertol in 606 cited the XX and XXI rules of Gangra in the form now extant<sup>116</sup>.

<sup>110</sup> Cf. the French translation: Les canons des conciles œcuméniques et locaux en version arménienne. Traduction par Ch. MERCIER. Introduction par J. P. MAHÉ // *RÉArm* 25 (1981) 252–259.

<sup>111</sup> V. H., II, 73–90.

<sup>112</sup> AKINIAN, *Die Kanones...*, 30.

<sup>113</sup> V. H., I, 560–562, 569–570; II, LX, n. 2.

<sup>114</sup> 9 chapters, V. H., II, 46–54.

<sup>115</sup> Cf. the French translation: MERCIER, *Les canons des conciles...*, 259–262.

<sup>116</sup> Book of Letters, 264, see AKINIAN, *Die Kanones...*, 34.

The Second Nicaean canons were written before that edition, so they reflect the original state of the text of the canons and in some cases are closer to their Greek original. They include some rules, later omitted by the editor, but extant in the Greek original (II Nic. III — Nic. Gr. III, II Nic. IX — Nic. Gr. VIII, II Nic. XVI — Nic. Gr. XVI, II Nic. CXI — Laod. Gr. LVII). On the contrary the rules, added by the editor and not having any Greek original, are absent in the Second Nicaean canons either (Nic. Arm. III, XVIII, Anc. Arm. X, Caes. Arm. II, VI, VII, X, Neoc. Arm. VIII–XII, Gangr. Arm. XX, XXI, XXIII, XXIV, Ant. Arm. XXV).

Some obvious examples, when the Second Nicaean canons are textually very close to the Greek original, while the Nicaean rules themselves are considerably changed, are the following: II Nic. XLIII — Neoc. Gr. XII — Neoc. Arm. VII; II Nic. XLV — Neoc. Gr. XV — Neoc. Arm. XX; II Nic. XXX — Anc. Gr. XX — Caes. Arm. I; II Nic. CXIII — Laod. Gr. LIX — Laod. Arm. LV; etc. (cf. V. H., II, p. LII–LV); II Nic. LXIX — Gangr. Gr. XX — Gangr. Arm. XXII; II Nic. XLV — Neoc. Gr. XV — Neoc. Arm. XX.

But in some cases editor has changed the meaning of the canons he has abridged, while the latter are closer to the Greek original<sup>117</sup>.

The collation of the Armenian «Nicaean canons» with their Greek original on the one hand, and with their abridged version, the «Second Nicaean canons» on the other, demonstrates that the late fifth century editor has made changes in the text of the original translation; in some cases rather considerable. The work of the editor, including also the Syriac «Teaching of the Apostles» and the canons of Shahapivan, is characterized by J. Tashian<sup>118</sup>. The both scholars have noticed the insertion of citations from the Bible, sometimes not in due place, borrowings from other canons, especially that ascribed to Sahak and from other Armenian sources, cross-borrowings within the canons themselves, with addition of some passages in order to confirm the customs spread among the Armenians<sup>119</sup>, etc.

<sup>117</sup> Cf. II Nic. XXVII — Anc. Gr. XVII — Anc. Arm. XVIII; II Nic. XLIV — Neoc. Gr. XIII — Neoc. Arm. XVIII; II Nic. LII — Gangr. Gr. XI — Gangr. Arm. XI; II Nic. LXVII — Gangr. Gr. XVI — Gangr. Arm. XVI.

<sup>118</sup> See TASHIAN, *The Teaching...*, 202–230) and by N. Akinian (AKINIAN, *Die Kanones...*, 1953, 32–37).

<sup>119</sup> E.g. Gangr. Arm. XX, XXI, XXIII, containing additions from Laod. Arm. XLVII (cf. Laod. Gr. I) which concern the fasting on the last week of the Lent (AKINIAN, *Die Kanones...*, 34–35).

Some Greek canons are omitted and new canons are written by the editor. Some changes are slight, concerning only details<sup>120</sup>. But sometimes the Armenian text looks thoroughly rewritten, reflecting the subject-matter of the Greek text or digressing from it<sup>121</sup>.

The Second Apostolic Canons (by Clemens) are an accurate Armenian version of the Greek 85 canons of the Apostles — Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἀγ...ων ἀποστόλων<sup>122</sup>, with several divergences from the original. The number of the Greek and the Armenian canons is the same — eighty five, but they do not entirely coincide. They obviously did not form a part of the earliest Armenian canonical collection of the mid fifth century, and, consequently, did not share its fate of being edited in the late fifth century.

The date of their translation can not be stated precisely. But the translation technique demonstrates that it could be made in the period of so-called pre-hellenophile translations. The Translation follows the Greek text accurately, but it has been slightly edited, and some original readings are preserved in two non complete mss., N 657 and N 659 (1368), presenting in their turn another edition, in the case of significant divergences cited by V. Hakobian in the commentaries<sup>123</sup>.

The canons of the synod of Sardica and the second and the third ecumenical councils of Constantinople and Ephesus obviously were translated later than the «Nicaean canons» and then added to the canonical collection: a) they were not abridged and did not form part of the «Second Nicaean canons»; b) they have not undergone any considerable edition, comparable with that of the «Nicaean canons», therefore they reflect accurately the Greek original; c) the «Ephesian canons» are mentioned by Koriwn separately from the «Nicaean» ones; d) their translation technique and linguistic characteristics correspond to the later stages of translated literature.

<sup>120</sup> We deal with them in our collation, mentioning the divergences of the translation from the original, though we realize of course, that a part of that divergences may go back to the mss tradition, both Greek and Armenian.

<sup>121</sup> We have translated the added and the rewritten Armenian canons, though there are cases when ranking this or that Armenian canon with the above mentioned category of containing slight divergences or thoroughly rewritten ones may be argued.

<sup>122</sup> Die Kanones der altkirchlichen Concilien / Hrsg. von F. LAUCHERT (Freiburg—Leipzig, 1896) 1-13.

<sup>123</sup> V. H., I 550-557.

The last point needs a detailed explanation, while the point «с» raises the following questions, difficult to answer: 1. Why did the translators, who have brought the «Nicaean» and the «Ephesian» canons, translate immediately only the first ones ignoring the canons of Ephesus, in the case when the third ecumenical council had just taken place, and its decisions were so actual? 2. What about the canons of Constantinople, which seem to have been translated together with the Ephesian ones, by the same person? 3. When were the canons of Sardica brought to Armenia?

The canons of Constantinople and Ephesus in the Greek collections consist of seven (CP) and eight (Eph.) chapters. As to the canons of Constantinople, the Latin versions of Dionysius and the Isidoriana present only four<sup>124</sup>.

The Armenian version, too contains four canons but canons II and III are united in one. It corresponds to the fact that originally the Greek text had not been divided into chapters, which results in the different divisions in the mss.<sup>125</sup> Canons V, VI, VII which are never mentioned by the Greek historiographers of the Church, do not belong to the second ecumenical council, but were added later. The V and VI actually are the canons of the synod of Constantinople held in 382, the VII is an extract from the letter of the church of Constantinople to Martyrios of Antioch.

Canon VII of Ephesus, which also is a later addition<sup>126</sup>, is not reflected in the Armenian canons as well. They are six, which corresponds to the Greek collections<sup>127</sup>.

In the aspect of the language and translation technique the canons of Constantinople and Ephesus seem to have been translated together, in the period of the so-called «pré-hellenophile» translations.

The canons of Sardica, the Greek original of which was itself a translation from Latin, standing in the majority of the Greek collections after the canons of Chalcedon, and only in one Latin ms — after these of Constantinople, are put in the Armenian collection between the «Nicaean Canons» and the canons of Constantinople. However, the linguistic data force us to assume, that those translation is the latest among the canons of the Greek councils.

<sup>124</sup> HÉFÉLÉ, Histoire, II, 200.

<sup>125</sup> Ibid.

<sup>126</sup> JOANNOU, I/1, 56.

<sup>127</sup> Cf. HÉFÉLÉ, II, 1322–1390; also LAUCHERT, 27–28.

Thus, in the study of the canons of Sardica, Voskian brings forward a series of words which seem to be grecisms, in order to prove that the translation was made from the Greek original<sup>128</sup>. He also comes to the conclusion, that the translation belongs to the Hellenizing School<sup>129</sup>.

If we agree with the last assertion, we have to assume that it was made during the earliest stage of the activities of that school (approx. the third quarter of the fifth century) or, perhaps, it should be numbered among the translations of the previous period, called préhellénophile, but not made by the same translator who translated the canons of Constantinople and Ephesus. As demonstrated by Voskian, only the canons of Sardica use the terms կարգադրել, կարգադրութիւն (IX, V, VI, X, XV, XIX) for καθέδρα, καθιστᾶν, καταστάσεις, καταστάσεις, κατασταθέντος in the sense of ordination to the ecclesiastical rank, while in other canons there occur ձեռնադրել, տալ ձեռնադրութիւն<sup>130</sup>, ձեռնդնել (cf. χειροθεσ...α), քահանայանալ, կարգել, մերձեանալ or մերձեցուցանել յաստիճան, մատչիլ ի քահանայութիւն<sup>131</sup>, ածանել, ածուծել (cf. χρ...σμε), etc. (Nic. I–VI, VIII, IX, X, XI, XIII, (XII, XV, XVII), XX; Anc. II, III, XI, XIII, XVIII, XX; Neoc. XIII, XIV, XVI, XX; Gangr. XX; Ant. II, III, VIII, IX, X, XI, XIII, XVI, XVIII, XXII; Laod. III, IV, XII, XIII; Const. II, III; Eph. III)<sup>132</sup>.

Of the 88 canons figuring under the name of Athanasius of Alexandria none has any affinity bothy with the canonical writings by Athanasius<sup>133</sup>

<sup>128</sup> Հ. Ոսկեան. Սարգիկէի ժողովի հայերէն կանոնները (բնագիր և ուսումնասիրութիւն), Վիեննա, 1945 [H. OSKIAN, Altarmenische Übersetzung der Kanones von Sardika (Wien, 1945)] 118–128.

<sup>129</sup> Ibid., 108.

<sup>130</sup> Cf. II Nic. IV ձեռնադրել — Nic. IV καθ...στασθαι; II Nic. XLII ձեռնադրել — Neoc. XI χειροτονε...σθω; II Nic. XLIII ձեռնադրեցին ի քահանայութիւն — Neoc. XII εις πρεσβύτερον ἄγεσθαι; Ant. XIII ձեռնադրութիւն առնել — Ant. XIII χειροτονεῖν; Ant. XVII ձեռնադրութիւն ընկալեալ — Ant. XVII χειροθεσ...αν λαβών; Ant. XVIII ձեռնադրեցաւ — Ant. XVIII χειροτονηθε...ς.

<sup>131</sup> Cf. II Nic. XXXVIII, XLI, LXXII, LXXXIII ի քահանայութիւն մատուցանել — Neoc. VIII εις ὑπηρεσ...αν ἐλθεῖν, Laod. III προσάγεσθαι ἐν τάγματι ἱερατικῷ; II Nic. I ի վիճակ քահանայութեան յառաջ ածել — Nic. I προάγεσθαι; II Nic. II յեպիսկոպոսութիւն յառաջ ածել — Nic. II προάγειν εἰς ἐπισκοπὴν; II Nic. V յառաջ գալ — Nic. V προσ...εσθαι (Nic. Arm. V մերձեցուցել և ի կարգ արկղել), II Nic. XI յառաջ ածել.

<sup>132</sup> OSKIAN, Altarmenische Übersetzung..., 110–114; ձեռնադրել and ձեռնադրութիւն are used only in the canons VI, X (Ibid., 111), cf. also HANNICK, Zur Rezeption..., 119.

<sup>133</sup> JOANNOU, II, 63–84.

or the series of questions and answers, presented in the collection of Armenian translations of Athanasius<sup>134</sup>. The first 14 canons are a translation of the canonical questions and answers by Timothy Aelurus — his 15 authentic ones<sup>135</sup> — with the omission of canon VII and some inner transpositions. Armenian canon LXV has some likeness with the XXVIII.

Canons XV–LXXXVIII have the same composition, as those translated from Timothy: question and answer, but with some differences. Often the questions are put not in impersonal form, like those by Timothy (as «what should be done?»), but in the I person plural (as «what should we do?» — XXI, XXII, XXIX, XXX, XXXVI, XXXVII, XL, LX, LXI, LXXIX, LXXX).

The usual terms for «baptism» and «baptize» are not «մկրտութիւն» and «մկրտել» but *կնիք տալ* (XIX, XX, XXII, XXXIII, XXXVIII, XXXIX, LIV, LXXIX), though cf. «մկրտութիւն» (XXXVII), «մկրտել» (XLIX, L).

The answers are short, sometimes just in two words.

The syntax is very simple, sometimes loosely-organized.

A series of canons are dedicated to pagan customs unacceptable for the Christian orthodox church: to swearing (XLVI, XLVII, XLVIII, LXXVI, LXXXIV, LXXXVIII), appealing to magicians (LIII, LXXXIII), treating the sick (LXXVII, LXXVIII).

As to the linguistic characteristics of the translated canons, the translation is rather accurate, but not dependent of the Greek idiom. The element of freedom present in rendering the Greek idiom is comparable with that in the «Nicaean Canons».

So, the translation of the fourteen canons by Timothy of Alexandria figuring under the name of Athanasius of Alexandria, seem to have been made earlier than that of the 25 Apostolic canons and the canons of Constantinople, Ephesus and Sardica, and seem contemporary to the «Nicaean canons», but independent of that earliest collection edited in the late fifth century.

The 51 Armenian canons of Basil of Caesarea are an abridgement of his canonical letters figuring in the collections in 92 chapters<sup>136</sup>, especially the long ones and themselves look abridged. In the cases when the two versions have the same volume, it is obvious that the Armenian text has undergone edition.

<sup>134</sup> Ս. Աթանասի Աղեքսանդրիոյ հայրապետի ճառք, թուղթք և ընդդիմասացութիւնք, Վենետիկ 1899. [Homilies, Letters and Controversies of St. Athanasius of Alexandria (Venice, 1899)]. cf. V. H., I 603, II XLI, n. 1).

<sup>135</sup> Cf. JOANNOU, II, 238.

<sup>136</sup> JOANNOU, II, 92–187.



The «Letter to Diodorus of Tarsus», the whole translation of which is preserved in one ms., while the Armenian canon LI presents the abridged version of that translation, witnesses that the same could happen with other canons: they have been translated and a later edited<sup>137</sup>.

As to the Greek canons not presented in the Armenian version (III–VII, XI, XV–XVII, XIX–XXI, XXIII, XXIV, XXVI, XXVIII, XXIX, XXXVI, XXXVII, XLVII, L–LIX, LXI, LXIII, LXVI, LXX–LXXII, LXXIV, LXXVI–LXXXII, LXXXIV–LXXXVI, LXXXVIII–XCII), according to V. Hakobian<sup>138</sup>, the Armenian translator has made a selection while translating.

The translation was edited to such an extent that the meaning of some canons considerably diverges from the original (e. g. III, V, XI, XVI, XVIII, XXVI). Nearly no identical passages exist, but some words and expressions witness that the translation had been rather accurate, though not literal<sup>139</sup>.

The Armenian canons XL–L have been inserted from the Armenian translation of the «Asceticon» of St. Basile: Գիրք Հարցողաց Կանոնական և քրիստոսական<sup>140</sup>. The two texts are nearly identical, with slight differences.

### Резюме

Армянское собрание церковных канонов известно под названием «Книга канонов». Этот сборник, своеобразный армянский *Corpus juris canonici*, является ценным материалом не только для исследования армянского юридического наследия, но и весьма полезным для освещения связанных с греческим оригиналом вопросов, а также при изучении армяно-византийских политических, конфессиональных и культурных взаимоотношений в течение средних веков.

Составленная католиком hОваном (Иоанном) Одзнеци (717–728), «Книга канонов» содержит двадцать четыре группы канонов, оригинальных (принятых национальными соборами или фигурирующих под именем отцов армянской церкви) и переводных.

<sup>137</sup> According to V. H., I. 622, it was Hovhan Odznec'i himself.

<sup>138</sup> V. H., I., 613–622, commentaries: passim.

<sup>139</sup> For example: XII. 343. և որք է յառնապարհեմէ ունին զկանայս իրեանց — II. Amph., c. XXII. 124. 11: τοὺς ἐξ ἀρχαγῆς ἔχοντας γυνα...χας;

<sup>140</sup> G. ULUHOGIAN, Basilio di Cesarea libro delle Domande (CSCO 536–537; Arm. 19–20, 1993). t. 19. 301–302, the Italian translation: t. 20, 217–218

В их числе — «Апостольские правила», переведенные с сирийского, остальные — с греческого: «Апостольские правила (Климента)», правила первых трех Вселенских соборов и шести восточных поместных соборов (в армянской версии, включая каноны «Кесарийского собора», они составляют семь групп), правила Тимофея Александрийского (приписанные Афанасию Александрийскому, с добавлением обширного ряда оригинальных правил) и правила Василия Кесарийского (в сокращенном виде).

Критическое издание текста, исполненное в 1964–1971 гг. В. Акобяном, представляет собой фундаментальный труд в двух томах, в котором представлена вся армянская рукописная традиция (текст основан на 48 рукописях, выбранных им для критического издания из более чем ста рукописей). Кроме того, в подробном введении, автором отмечены главные направления изучения армянского собрания церковных канонов.

Одним из них является сличение переводных частей с их греческими оригиналами, в некоторой мере выполненное уже В. Акобяном в своем издании. Им же проведена идентификация канонических групп с их оригиналами, с указанием совпадений и значимых расхождений между двумя версиями.

Именно этим проблемам посвящена и наша неопубликованная пока монография, в которой преимущественное внимание уделяется особенностям переводной техники, что позволяет различать слои перевода и даже восстанавливать относительную хронологию этих слоев.

В данной статье в общих чертах представлена часть этой работы, касающаяся композиции армянского собрания церковных канонов.

## THE IDEA OF *KIPPER* IN THE JUDAISMS OF LATE ANTIQUITY

The aim of this article is to determine what sorts of theological and religious themes are connected with the idea of *kipper* in Jewish texts written and read around the time of Jesus. The texts which are considered in this article come from the period between 200 B.C. and 200 A. D., i. e., approximately from the time of the writing of the Book of Ben Sira until the time the Mishnah was codified. The Old Testament provides the background for the idea of *kipper* which prevailed in different branches of Judaism between 200 B. C. and 200 A. D. A thorough presentation of the Old Testament material can be found in B. Janowsky's study *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühntheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (BWANT 55, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1982). We shall not deal with the Old Testament texts in this article. They are taken up only in conjunction with relevant Jewish texts.

### 1. Etymology of *kipper*

There is no consensus among scholars concerning the original meaning of *kipper*. Some scholars prefer to connect the verb with the Arabic *kafara*, «cover» (the intensive form *kaffara* in the Koran means «atone»)<sup>1</sup>. This proposal has been supported by the following arguments<sup>2</sup>:

- (1) The expression חָכַס אֵל in Neh 3:37 is parallel to the expression חָכַר אֵל in Jer 18:23. The verb חָכַס can also mean «cover».
- (2) 4Q156 uses the Aramaic word *kesaja*, «lid, cover», for *kappōret*, indicating that the verb *kipper* is associated with the idea of «covering».
- (3) The expression כָּפַר פָּנִים בַּמָּנוּחָה (Gen 32:21) is interpreted as meaning «cover the (angry) faces (of Esau) with present».

<sup>1</sup> See PENRICE, A Dictionary and Glossary of the Koran (Surrey 1971).

<sup>2</sup> See J. WELLHAUSEN, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments (Berlin 1963) 336–337 and J. J. STAMM, Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung (Bern 1940) 62–66; cf., also *ThWNT* 3:302–303 (HERRMANN) and *TWAT* 1:842–843 (MAASS). [The abbreviations used henceforth in the bibliography will be conform to those of the style of the *Journal of Biblical Literature*]

(4) In 1 Sam 12:3 the original etymology of *kōper* has been preserved — it refers to something which has been used as a covering since the text continues וְאֶעֱלִים עֵינַי בוֹ, «with it I cover my eyes (from seeing crimes)».

None of these arguments are valid, however. Jer 18:23 places the verbs כָּפַר and מָחָה, «wipe off», in parallel, thus connecting the verb *kipper* to the act of removing rather than the act of covering. It is worth noting that the meaning of the verb סָחַס as «forgive» is well attested in the Book of Psalms (32:1; 85:3), not to mention the verb כָּפַר, which is often connected with the idea of forgiveness. This range of usage indicates that the «parallel» expressions in Neh 3:37 and Jer 18:23 ought not be used to establish the basic range of meaning of the verb כָּפַר. In similar way, Gen 32:21 can also be interpreted to say that the angry face of Esau was eliminated. In the case of 1 Sam 12:3 we note that *kōper* functions as a *terminus technicus* for the payment of ransom (Ex 21:30; Num 35:31). The meaning of 1 Sam 12:3 might thus be that Samuel would have accepted illegal payments of ransom for crimes which would deserved much harsher penalties (see, e. g., Num 35:30–34). The idiom in 1 Sam 12:3 concerning *kōper* and the etymology of *kipper* are two different things<sup>3</sup>.

Similarly unconvincing is the view that 4Q156 somehow supports the argument that the original etymology of *kipper* is connected with the idea of «covering». The term *kesaja* indicates simply the position of the *kappōret* in relation to the Ark and has nothing to do with the etymology of *kipper*. This is well demonstrated in the writings of Philo where it is noted that «the lid of the Ark» (τὸ ἐπίθημα τῆς κιβώτου) is called ἱλαστήριον (*De Fuga et inventione* 100; *De Vita Mosis* 2:95, 97). In *De Fuga et inventione* 100 Philo says that ἱλαστήριον «represents the gracious power (of God)». Thus Philo makes a similar connection between the corresponding Greek words «lid» and «*kappōret*» and gives a clear indication that the etymology of *kappōret* has nothing to do with the idea of «covering». It is also worth noting that LXX ad Ex 25:17 contains a double translation for כָּפַר: ἱλαστήριον ἐπίθεμα indicating that ἐπίθεμα alone cannot be a complete translation equivalent for the Hebrew *kappōret*. The LXX ad Ezek 43:14, 17, 20 is also worthy of consideration. The Hebrew מִזְבֵּחַ is translated as ἱλαστήριον, apparently because the Hebrew word was connected with the altar where the sacrifices (connected with the *kipper* ritual) were

<sup>3</sup> See further B.A. LEVINE, *In the Presence of the Lord. A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (SJLA 5, Leiden: Brill 1974); JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen*; B. LANG, כָּפַר, *kipper* // *ThWAT* 4:303–318.

performed. Finally, we mention 1 Chr 28:11 where the Temple is called כפרת בית. This expression has been translated in the LXX ὁ οἶκος τοῦ ἐξιλάσμου, indicating that the Hebrew *kappōret* was understood primarily to refer to the place where the ritual of *kippurīm* was performed on the Day of Atonement and not to refer to the lid of the Ark.

The Akkadian *kuppuru* rituals provide another opportunity to examine the etymology of the verb *kipper*<sup>4</sup>. *Kuppuru* rituals were cultic actions in which sins were eliminated. This view receives support from the Septuagint where the Old Testament texts describing the ritual act of *kipper* are translated with ἐξιλάσχομαι, indicating that the act of ritual concerns the elimination of sins (cf., the prefix *ex*). For example, in Lev 4:26 the expression וּכְפַר עֲלֵיוֹ הַכֹּהֵן מִחַטָּאתוֹ refers to the separation of sinners from their sins and this same idea also becomes apparent in the LXX's translation of the passage: ἐξιλάσεται περὶ αὐτοῦ ὁ ἱερεὺς ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. The scapegoat ritual in Leviticus 16 emphasizes that the sins of society are eliminated by banishing the animal to the desert, the place of chaos and death.

Therefore we may assume that the central concept of the root כפר was understood in late antiquity to refer to the elimination of sins. However, the idea of *kipper* was also used to refer to divine forgiveness and holiness as many translation variants in the LXX indicate: ἀγιάζω (Ex 29:33, 36), καθαρίζω (Ex 29:37; 30:10), ἐκκαθαρίζω (Deut 32:43), περικαθαρίζω (Isa 6:7), ἀφίημι (Isa 22:14), ἀφαιρέω (Isa 27:9), καθαρὸς γίγνομαι (Isa 47:11), ἁθωόω (Jer 18:23), ἀποκαθαίρω (Prov 16:6)<sup>5</sup>.

Philo's writings provide a way of understanding the term ὁ θρόνος τῆς χάριτος, «the Mercy Seat», in Hebr 4:16 as a translation equivalent for *kappōret*. The term «Mercy Seat» emphasizes two aspects of deity. First, it refers to the royal status of the deity enthroned on the *Seat*. This aspect corresponds to the epithet of Yhwh, *yōšēb hakk'rūbīm*, attested many times in the Old Testament (1 Sam 4:4; 2 Sam 6:2

<sup>4</sup> See JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, 29–60.

<sup>5</sup> See Concordances (I have used Bible Windows). See further E. LOHSE, Märtyrer und Gottesknecht: Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1955), 18–20; Ch.-H. SUNG, Vergebung der Sünden (WUNT 2:57, Tübingen: Mohr & Siebeck 1993) 172–173. Lohse notes (p. 19) that the equivalents for the verb *kipper* indicate that «das Spätjudentum nicht nach der etymologischen Ableitung der Wortes fragte, wohl aber damit den Gedanken der sühnenden Leistung, der Vergebung und der Stellvertretung verband».

[= 1 Chr 13:6]; 2 Kgs 19:15 [= Isa 37:16]; Ps 80:2; 99:1; cf., also 2 Sam 22:11; Ps 18:11). This epithet is closely associated with the Ark and the *kappōret* which consisted of two cherubs. It is worthy of consideration that, according to Philo's *De vita Mosis* 2:99, the cherubim represent the potencies of God: «the creative and the kingly». The *second* aspect of the term «Mercy Seat» is the *merciful* and gracious power of God. Even this aspect is clearly attested in the symbolism of the *kappōret* which played a decisive role in the rituals of the Day of Atonement. As we have already noted *De Fuga et inventione* 100 says that ἱλαστήριον represents the gracious power (of God)». This being the case, the term ὁ θρόνος τῆς χάριτος, «the Mercy Seat», in Hebr 4:16 may be an intentional attempt to interpret and translate the Hebrew term *kappōret* into more comprehensible Greek.

## 2. Theological themes connected with *Yom Kippur*

The Day of Atonement was the most important festival in the Temple of Jerusalem and it has influenced the way in which the idea of *kipper* has been understood in Judaism. Ancient Jewish sources indicate that the Festival was observed even by Jews who were not «serious» believers. Philo — the spokesman for Hellenistic Judaism — deals with the rituals of the Day of Atonement in *De specialibus legibus* 1:186–188 and notes that the fast of *Yom Kippur* «is carefully observed ... also by those who never act religiously in the rest of their life». Therefore we may suppose that through the rituals of the Day of Atonement the idea of *kipper* became generally known among Jews even throughout the Diaspora. Before dealing with the ritual of the Day of Atonement, it is important to take note of some religious practices connected with *Yom Kippur*.

The Day of Atonement was a day of fast and affliction. The earliest evidence for this practice is the Old Testament, Lev 16:29–31; 23:27; Num 29:7, which also indicates that the Day of Atonement is a day of rest. A similar emphasis is found in Jub 34:18–19 and the Qumran scrolls (CD 6:19; 11QTemple 25:10–12; 27:6–10; 1QpHab 11:4–8). The Psalms of Solomon 3:8 says that fast expiates sins. This idea is apparently connected with the central role of the fast on the Day of Atonement. Sir 34:26 indicates that fasting was understood to expiate sins. However, the passage warns that fasting is of no benefit if one «then goes and commits sin again». The central role of fasting in order to avoid sin is attested in the Testament of the Twelve Patriarchs: TRub 1:10; TSim 3:4; TJuda 15:4; TJoseph 3:4; 4:8; 9:2;

10:1-2; TBenjamin 1:4. Even in Acts 27:9 the Day of Atonement is called a Fast. Both Josephus (*Ant.* 3:240) and Philo (*De Specialibus Legibus* 1:126) note that the Day of Atonement is a day of fasting. M. Yoma 8:1 summarizes the prescriptions for fasting and affliction on the Day of Atonement in the following way: «On the Day of Atonement it is forbidden to (1) eat, (2) drink, (3) bathe, (4) put on any sort of oil, (5) put on a sandal, (6) or engage in sexual relations»<sup>6</sup>.

An important theological concept of the Day of Atonement is «repentance». The central role of repentance is taken up in m. Yoma 8:2-9 which also warns that without repentance there will be no atonement: «He who says, "I shall sin and repent, sin and repent" they give him no chance to do repentance. ... "I will sin and the Day of Atonement will atone", the Day of Atonement does not atone». According to Lohse, the statements in m. Yoma 8:8 which emphasize that without repentance sacrifices are worthless goes further than the Old Testament evidence<sup>7</sup>. However, this conclusion is problematic at two points. *First*, in the Old Testament fasting is also an expression of repentance and therefore it seems natural to suppose that repentance was an essential theological theme in the Day of Atonement<sup>8</sup>. Postbiblical texts emphasize warnings against hubris that one should not be too sure about forgiveness if one is not willing to repent (Sir 5:5-6 and 34:26). Both of these passages are apparently related to the Day of Atonement. *Second*, the idea of atonement itself may contain repentance as a self-evident element. Seeking forgiveness indicates that one will become free oneself from sins. Seen in this light, m. Yoma 8:8 simply describes a perverse attitude towards atonement and is directed against attitudes which turn the rituals of the Day of Atonement into a mechanical system of forgiveness. The central role of repentance in the Day of Atonement is also taken to be self-evident by Philo who says that the «gracious God has given to repentance the same honour as to innocence from sin» (*De specialibus legibus* 1:127).

The ritual of the Day of Atonement is described in Leviticus 16. The Mishnah tractate regards Leviticus 16 as presenting the order of the ritual from verse 3 onwards according to the following synopsis:

<sup>6</sup> In this article translations of the passages of the Mishnah and the Babylonian Talmud are taken from NEUSNER's series (BJS).

<sup>7</sup> LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht*, 20 n. 6.

<sup>8</sup> See the article דַּיָּא in *ThWAT* 6:959-963 (PREUSS).

Leviticus 16	m. Yoma
3-4	3:1-7
5-6	3:8
7-10	3:9-4:1
11	4:2-4:3
12-13	4:4-5:2
14	5:3
15-17	5:4
18-20	5:5-5:7
21	6:1-2
22	6:3-6:5
23	6:6-7:2
24-25	7:3-5

However,  $\pi$ QTemple 25:10-27:10 describes the ritual of *Yom Kippur* by supposing that vv 3-10 is a general exposition of the ritual and that from v 11 onwards the ritual is described in detail. It seems reasonable to assume that the order presented in  $\pi$ QTemple describes the actual course of the ritual during the Second Temple period and that m. Yoma, codified about 150 years after the destruction of the Second Temple, is the result of a careful analysis of the text of Leviticus 16 rather than a reliable tradition of the order of the actual ritual. For example, Neusner characterizes m. Yoma in the following way<sup>9</sup>:

It is not possible to understand the sequence of topics of tractate Yoma, let alone its exposition of their rules, without consulting Lev 16. For all that Yoma offers is a restatement, in two modes of Mishnaic rhetoric, narrative and analytical, of the Levitical account of the cultic program for the Day of Atonement. Once that story is fully told, Yoma tacks on a perfunctory chapter on not eating and drinking on the holy day. So all we have is a narrative version of Scripture's own materials, with scarcely a pretense of doing more than telling, in the Mishnah's own words, Scripture's story — another repetitive tractate.

Another detail in the Mishnah tractate which indicates that it does not provide us with a reliable picture of the ritual of the Day of Atonement during the Second Temple period is the statement in 5:5 which

<sup>9</sup> J. NEUSNER, *Judaism: The Evidence of the Mishnah* (BJS 129, Atlanta: Scholars Press 1988) 186.



interprets Lev 16:18. According to m.Yoma, the altar mentioned in Lev 16:18 is the golden altar (מִזְבֵּחַ הַזָּהָב) which is also called the outer altar (מִזְבֵּחַ הַחִיצוֹן). After having made expiation for the outer altar, the High Priest completed expiation rites for the inner altar. However, Josephus makes it clear that the golden altar was the incense altar (*Ant.* 3:147, 243) and this altar is purified first and only after this can the outer altar or the larger altar (= the brazen altar) be purified (*Ant.* 3:149, 243). The order of expiation is more logical in Josephus than in the Mishnah tractate.

However, many details in m.Yoma give us reason to suppose that the authors have transmitted memories of actual features of the ritual of the Second Temple. For example, m.Yoma takes up many «historical details» related to the ritual. These details consist of references to those who have offered donations by making vessels used in the ritual (3:10) and to certain general historical memories of the ritual (1:5–6; 2:2; 6:8–7:1). Worthy of consideration are also the detailed descriptions of immersions (five times) and the sanctification of hands and feet (ten times) as well as the formulations of the three confessions of sins which may reflect the actual content of the ritual. For example, the fragmentary text 1Q34bis contains the beginning of the prayer of the Day of Atonement and 1QS 1:24–2:1a is reminiscent of the confessions of sins preserved in m. Yoma (see further sect. 5).

11QTemple also gives an answer to the question discussed by the rabbis, i.e., how many rams (אֵילִם) should be sacrificed on the Day of Atonement? The problem discussed by the rabbis was whether the ram mentioned in Num 29:8 was one of the two mentioned in Lev 16:3,5. According to R. Eleazar there are three rams while the rabbis, in general, state that there were only two (b.Yoma 70b). 11QTemple makes it clear that three rams were involved in the ritual. This view also receives support from Josephus (*Ant.* 3:240, 243)<sup>10</sup>. § 240 refers to the two rams of Lev 16:5 and Num 29:8 and § 243 speaks of the ram of Lev 16:3. On the other hand, Philo — who according to Yadin also supports the view that three rams should be sacrificed in the Day of Atonement — speaks of only two rams (*De Specialibus Legibus* 1:188)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Y. YADIN, *The Temple Scroll*. Vol 1–3 (Jerusalem: The Israel Exploration Journal 1983) vol. 1:133.

<sup>11</sup> Philo mentions the following sacrifices: a calf (μῶσχον), a ram (αῤῖον) and seven lambs; two kids (χυμάρους) and a ram.

The central theological themes emphasized in the texts describing the ritual of *Yom Kippur* are the elimination of sins and divine forgiveness. These themes are already visible in Leviticus 16 but they are referred to *expressis verbis* in the Jewish sources of late antiquity indicating their theological importance. 11QTemple 26:7 says that the High priest «shall make atonement with it (= the goat) for all the people of the assembly» and further in lines 9–10 that «he shall atone with it for all the people of the assembly, and they shall be forgiven». Concerning the scapegoat it is said that the High Priest shall «confess over its head all the iniquities of the children of Israel» (27:11) and that «the goat shall bear all the iniquities». The text is fragmentary here but apparently the idea is the same as in Leviticus 16, i. e., that the goat shall remove sins from society. Philo says that the Day of Atonement is «time of purification and escape from sins» (*De specialibus legibus* 1:187). Josephus refers to the scapegoat ritual and says that the goat was sent out into wilderness in order to «avert and serve as an expiation for the sins of the whole people» (*Ant.* 3:241). It is worth noting that purification of sanctuary, which is an important theme in Leviticus 16, is not taken up in 11QTemple (which, however, is fragmentary), Philo or Josephus.

### 3. Practical religion and the idea of *kipper* — the Book of Ben Sira

The Book of Ben Sira was written at the beginning of the second century B.C. and translated into Greek in the fourth quarter of the same century (perhaps sometime between 132–117 B.C.) The Greek Book uses the verb ἐξιλάσσομαι nine times (3:3, 30; 5:6; 16:7; 20:28; 28:5; 34:19; 45:16, 23) and ἐξιλασμός six times (5:5; 16:11; 17:29; 18:12, 20; 35:3)<sup>12</sup>. In some cases it is possible with the aid of Hebrew fragments found in Cairo Geniza and Qumran to shed some light on which Hebrew expression stands behind the Greek translation<sup>13</sup>. The Hebrew verb כפר is attested in Sir 3:30; 45:16, 23 while 5:5–6 employs the verb סלח and 16:7 attests אָפַן. In 16:11 two terms are found: וְנוֹסֵלִי וְנוֹפֵן. That both סלח and אָפַן can be associated to the idea of *kipper* is evident from Old Testament evidence. In the

<sup>12</sup> In some manuscripts 18:20 and 35:3 have ἱλασμός.

<sup>13</sup> See the all available Hebrew manuscripts in P. C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Leiden: Brill 1997) (VTSup 68).

document the verbal root of *kipper* is often followed by a reference to forgiveness, expressed with the aid of the verb כָּלַם as, for example in Lev 4:20, 26, 31, 35; 5:10, 13, 16, 18, 26; 19:22; Num 15:25, 28; see further 1QTemple 26:9–10. The LXX even translates some instances of Hebrew כָּלַם with ἱλάσσομαι (2 Kgs 5:18; 2 Chr 6:30; Esra 4:17; Ps 25:11; Lam 3:42; Dan 9:19 [according to Theodotion]) or with ἵεως γίγνεσθαι (Num 14:20; 1 Kgs 8:30, 34, 36, 39, 50; 2 Chr 6:21, 25, 27, 39; 7:14; Jer 5:1; 27:20; 38:34; 43:3) something which shows the close connection between כָּפַר and כָּלַם. On the other hand, Lev 10:17 and the ritual of *Yom Kippur* (Leviticus 16) show that the semantic values of the verbs כָּפַר and כָּלַם approach one another. This closeness is also evident in CD 3:18: «God in his wonderful mysteries atoned for their iniquity and forgave their sin (לְפָשְׁעָם כָּכָר בְּעֵד עֲוֹנָם)». In the LXX ad Num 14:19 the Hebrew verb כָּפַר has been translated with ἵεως γίγνεσθαι.

Sir 45:16, 23 contain clear references to the Old Testament, to the election of Aaron and Phinehas and the central role they play in expiation rituals. Aaron was chosen in order «to make expiation for the people» and Phinehas is praised when he «made expiation for Israel» and prevented the divine anger from falling upon the people in Baal Peor (Numbers 25). These two passages show that the central role of the High Priest in expiation rituals is praised in the Book of Ben Sira. Sirach 50 praises the High Priest Simon and describes him as performing the sacrifices in the Temple<sup>14</sup>.

Even though the Hebrew *Vorlage* for Sir 3:3 is not preserved it is probable that the Hebrew text reads the verb *kipper* here: «Whoever respects a father expiates sins». Sir 3:14–15 explains this verse by noting that «...kindness to a father will not be forgotten but will serve as reparation for your sins». Sir 3:3–4 has been regarded as important evidence of how religious practice centred on the observance of the Torah became more and more important in Judaism<sup>15</sup>. However, it should

<sup>14</sup> Scholars often propose that the description of the High Priest Simon in Sirach 50 is connected with the ritual of *Yom Kippur*. See, e. g., M. R. LEHMAN, «Yom Kippur» in Qumran // *RdQ* 3 (1961) 117–124. However, F. O. FREAGHAIL has argued in his article [Sir 50, 5–21: *Yom Kippur* or the Daily Whole-Offering? // *Bib* 59 (1978) 301–316] that Sirach 50 refers to the daily ritual of whole-offering. Of course, this does not exclude the possibility that the daily whole-offering of *Yom Kippur* is also referred to.

<sup>15</sup> See, e. g., G. H. BOX & W. O. E. OESTERLEY, *Sirach* // *APOT* 1 / Ed. R. H. CHARLES (Oxford: Clarendon 1913) 324; P. W. SKEHAN & A. A. DILELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (New York: Doubleday 1987) (AB 39) 155.

be noted that Prov 16:6 already contains a similar emphasis on the practice of religion: «By faithful love and constancy sin is expiated (תָּפַח וְאָהַב עֲוֹן יִכָּפֵר); by fear of Yhwh evil is avoided». And Sir 3:30 reads in the Hebrew *Vorlage* (MS A): צִדְקָה תִּכְפֹּר חַטָּאת. The Hebrew word «righteousness» may here refer to practical actions undertaken on behalf of others and can, therefore, be translated as, for example: «almsgiving expiates sins» (cf., the parallel idea in Tob 4:10–11; 12:9–10). As in Prov 16:6 so also in Sir 3:30, the concepts through which expiation can be realized are also used to describe attributes for Yhwh (concerning דָּוִד and מִשְׁפָּח see, e.g., Ex 34:6). According to Prov 14:22 דָּוִד and מִשְׁפָּח are given to those who aim to do good. Therefore the aim of Prov 16:6 and Sirach 3 is not to suggest that the expiation of sins is dependent on man's ability to do good works. Rather it is a matter of a dynamic understanding of practical religion: one who lives in covenantal relationship with Yhwh cannot avoid being affected by divine mercy, love and will in his own life. For example, Sirach 2 emphasizes trust and belief in God, who desires to be merciful (2:7) and uphold the man who trust in him (2:6). Worth noting are also the passages which contain ἐξιλᾶσθαι or ἐξιλᾶσμός and which emphasize the divine forgiveness and mercy. Sir 16:11: «who is mighty to forgive» (הַיָּדוּשׁ וְהַלֹּחֵם, MS A); 17:29: «How great is the mercy of the Lord, his pardon for those who turn to him»; 18:12: «He sees and recognises how wretched their end is, and so he makes his forgiveness the greater»; 28:5 «who will forgive one one's sins».

Sir 5:5–6 warns about self-confidence: «Do not be so sure of forgiveness...» The Hebrew *Vorlage* (MSS A and C) has the verb פָּלַח but the theme of self-confidence relates to the cultic *kipper* ritual because Sir 34:19 states that «multiplying sacrifices will not gain pardon for sin». The generation of Noah (Gen 6:1–7) is presented in Sir 16:7 as an example to warn those whose sins had not been forgiven: «God did not pardon the giants of old» (גִּימְלֵי, MS A, B). The emphasis in the context of Sir 5:5–6, as well as in the context of 34:19, is that men must act according to the will of Yhwh. Therefore we read, for example, in Sir 35:1: «One who keeps the Law multiplies offerings; one who follows the commandments offers communion sacrifices». Or we read in Sir 35:3: «to give up wrong-doing is an expiatory sacrifice» (ἐξιλᾶσμός ἀποστῆναι ἀπὸ ἀδικίας). Sir 18:20 exhorts men to examine themselves before the day of judgment so that «on the day of visitation you will be acquitted».

Our examination has revealed that the Book of Ben Sira exemplifies the spiritual atmosphere of the practical religion developed even further

in the Rabbinical Judaism after the destruction of the Second Temple. It is not correct to assert that because of the destruction of the Second Temple the Jews were forced to create a new theological system in which practical religion was emphasized to the detriment of religious observances focussed on Temple ritual. Rather we should say that after the destruction of the Second Temple the elements of practical religion which were already rooted in the Judaism of the Second Temple period were given prominence.

#### 4. The theology of martyrdom and the idea of *kipper* — the Books of Maccabees

The theology of martyrdom becomes an important part of Jewish thinking from the time of Maccabees onwards. The Book of Daniel glorifies the resistance of pious martyrs who were willing to die for the Torah of Yhwh. According to Dan 11:33–35 the military victories of the Maccabees enjoyed only limited success<sup>16</sup>. The final and decisive victory will come from Yhwh and Yhwh alone. The willingness of Jewish martyrs to die will ultimately provoke Yhwh to come and destroy the wicked enemy (see, e. g., Daniel 7 and 11–12).

The important role played by martyrs in the Book of Daniel is apparent from the fact that the suffering servant of Isaiah 53 plays an important role in Dan 11:33–12:10. The expression ומצדיקי הרבים in Dan 12:3 is an echo of לרבים ... יצדיק in Isa 53:11; והמשכלים in Dan 12:3 from the verb ישכיל in Isa 52:13. The word הדעת in Dan 12:4 is probably derived from Isa 53:11<sup>17</sup>. It is also worth noting that the LXX translations of Dan 11:35 and 12:3 are reminiscent of the LXX of Isa 52:13–53:12<sup>18</sup>. Isaiah 53 — which

<sup>16</sup> J. A. GOLDSTEIN, *I Maccabees* (Garden City: Doubleday 1976) (AB 41) 64–65; IDEM, How the Authors of 1 and 2 Maccabees Treated the 'Messianic' Promises // Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era / Ed. J. NEUSNER, W. S. GREEN and E. S. FRERICHs FRERICHs (Cambridge: Cambridge University 1987) 69–96, esp. 74–75.

<sup>17</sup> See H. L. GINSBERG, The Oldest Interpretation of the Suffering Servant // VT 3 (1953) 400–404; J. DAY, DA'AT 'Humiliation' in Isaiah LIII 11 in the Light of Isaiah LIII 3 and Daniel XII 4, and the Oldest Known Interpretation of the Suffering Servant // VT 30 (1980) 97–103.

<sup>18</sup> P. GRELOT, Les Poèmes du Serviteur. De la Lecture Critique à l'Herméneutique (Paris: Les Éditions du Cerf, 1981) (Lectio divina 103) 121–125.

describe the vicarious suffering and death of the Servant<sup>19</sup> — also played a central role in other Jewish interpretations of the sufferings of righteous and pious Jews. One good example is the Wisdom of Solomon 2–5<sup>20</sup>.

A theology of martyrdom is also presented in the Testament of Moses. In this literary work Taxo and his seven sons (cf., 2 Maccabees 7 where the mother's seven sons are killed) will be killed on account of their loyalty to the Torah of Yhwh. This martyrdom will finally provoke Yhwh's wrath against the persecutors of the Jews<sup>21</sup>. PsSol 8:23–34 speaks about the discipline of God and describes the righteous as «innocent lambs» among the nations. This discipline also has an eschatological purpose. Through it the righteous will be led to see the messianic kingdom (PsSol 18:4–5). The importance of suffering in the eschatological dimension is also taken up in 2 Bar 13–15; 78:3–6.

I have argued elsewhere that Isaiah 53 in its deuteroisaian context should be interpreted collectively as referring to sufferings of the righteous Israelites which would benefit the whole people<sup>22</sup>. The servant of Isaiah

<sup>19</sup> Some scholars, e. g., H. M. ORLINSKY [The So-Called 'Servant of the Lord' and 'Suffering Servant' in Second Isaiah // *VTSup* 14 (Leiden: Brill 1967) 1–133, esp. 51–66], G. R. DRIVER [Isaiah 52:13–53:12: the Servant of the Lord // In Memoriam Paul Kahle (ed. by M. BLACK, G. FOHRER (Berlin: de Gruyter 1968) (BZAW 103) 90–105, esp. 104–105], J. A. SOGGIN [Tod und Auferstehung des leidenden Gottesknechtes Jesaja 53, 2–10 // *ZAW* 87 (1975) 346–355] and R. N. WHYBRAY [Thanksgiving for a Liberated Prophet. An Interpretation of Isaiah Chapter 53 (Sheffield: JSOT Press 1978) (JSOTSS 4) 29–106] have attempted to read Isaiah 53 without any reference to vicarious suffering. See my criticism of this view and of Whybray's interpretation in particular in A. LAATO, The Servant of YHWH and Cyrus: A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40–55 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1992) (ConBOT 35) 138–150.

<sup>20</sup> See H. S. NYBERG, Smärtornas man. En studie till Jes 52:13–53:12 // *SEÅ* 7 (1942) 5–22; M. J. SUGGS, Wisdom of Solomon 2:10–5: A Homily based on the fourth Servant Song // *JBL* 76 (1957) 26–33; J. JEREMIAS, The Servant of God / By W. ZIMMERLI and J. JEREMIAS. J. JEREMIAS. Revised Edition. (London: SCM Press 1965); see also my survey of the interpretations of the deuteroisaian servant figure in the Jewish writings of late antiquity in A. LAATO, A Star Is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Messianic Expectations in Judaism (Atlanta: Scholars Press 1997) 336–344.

<sup>21</sup> See J. LIGHT, Taxo, or the Apocalyptic Doctrine of Vengeance // *JJS* 12 (1961) 95–103. However, note J. TROMP, Taxo, the Messenger of the Lord // *JSJ* 21 (1990) 200–209 where it is argued that Taxo and *nuntius* in 10:2 should be identified. Taxo is not killed but rehabilitated.

<sup>22</sup> See A. LAATO, The Servant of Yhwh and Cyrus, 130–165.

53 is described using terminology reminiscent of the depiction of the scapegoat in Leviticus 16<sup>23</sup>. It is probable that through the influence of Isaiah 53 the terminology of the sacrificial cult began to play an important role in the Jewish theology of martyrdom. The influence of Leviticus 16 in Isaiah 53 is visible at two points. *First*, the expression *נִשָּׂא עוֹן* in Lev 16:22 indicates that the scapegoat is sent to the place of chaos and destruction (= desert) in order to carry away the sins of society. In a similar way the servant of Isaiah 53 is described as bearing the sins of the people and removing them through his own suffering and death. The verb *נִשָּׂא* is used twice in Isaiah 53 in a manner which emphasizes the vicarious suffering of the servant:

Isa 53:4: *אֲכֹן קָלִינוּ הוּא נִשָּׂא*

Isa 53:12: *וְהוּא חֲטֵאת־רַבִּים נִשָּׂא*

*Second*, the expression *נִגְזַר גּוֹרָה* in Lev 16:22 runs parallel to *כִּי נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים* in Isa 53:8. The verbal root *נִגַּר* is used in both passages and the expression in Isa 53:8 presupposes the presence of the notion of the «world of the death» to which *אֶרֶץ* in Lev 16:22 refers.

The most important theological reflections on the theology of martyrdom are made in the Books of Maccabees. The ideological aim of the First Book of Maccabees is to glorify the actions of the brothers Maccabaeus. This glorification related to the pious martyrs who, according to 1 Maccabees 2, refused to put up resistance against Seleucids on the Sabbath day and, being thus defenceless, were slaughtered. 1 Maccabees sees the military actions of Maccabees as justified. However, the willingness to die as a martyr for the sake of the Torah is a topic which is attested in the Second and Fourth Books of Maccabees<sup>24</sup>. These books give martyrs their full due as does the Book of Daniel and the Testament of Moses. We shall now deal with these two books of Maccabees and the way in which they connect the theology of martyrdom with the idea of *kipper*.

<sup>23</sup> See LAATO, The Servant of Yhwh and Cyrus, 144; see also T. N. D. METTINGER, A Farewell to the Servant Songs: A Critical Examination of an Exegetical Axiom (Lund: Gleerups) (Scripta Minora 1982–1983:3) 42.

<sup>24</sup> In the Third Book of Maccabees the theology of martyrdom is not representative. For example, there is no reference to future life, or to retribution in another world. M. HADAS, The Third and Fourth Books of Maccabees (New York: KTAV Publishing House, 1953) 25.

2 Macc 6:12–17 is an introduction to the description of the martyrs of the time of Maccabees<sup>25</sup>. The passage contains important theological reflections on theodicy, why God allows the persecution and torture of his loyal servants (*italics are mine*):

Now, I urge anyone who may read this book not to be dismayed at these calamities, but to reflect that such visitations are intended *not to destroy our race but to discipline* (πρὸς παιδείαν) it. Indeed, when evil-doers are not left for long to their own devices but incur swift retribution, it is a sign of great benevolence. In the case of other nations, the Master waits patiently for them to attain the full measure of their sins before he punishes them, but with us he has decided to deal differently, rather than have to punish us later, when our sins come to full measure. And so he *never entirely withdraws his mercy* (τὸν ἔλεον) from us; *he may discipline* (παιδεύων) us by some disaster but *he does not desert his own people*. Let this be said simply by way of reminder; we must return to our story without more ado.

This passage describes the important relationship between the fact that some Jews must suffer and die as martyrs and that the whole nation is *responsible* for the sins committed by Jews. This collective responsibility leads to *discipline* which is brought to bear only on certain loyal Jews. Even though this notion of discipline is a problematic aspect of theodicy for individuals being tortured it is a sign bearing some theological significance since it indicates that the Master has not abandoned his people but continues to *show his mercy*. The following description of the torture of martyrs in 2 Macc 6:18–7:42 illustrates this theological paradigm, especially in the case of the seven brothers. The first brother refers to Deut 32:36 at the time of his death and notes that God «will take pity on his servants» (2 Macc 7:6). It is worth noting in this connection that Deuteronomy 32 has played an important role in the ritual of *Yom Kippur*<sup>26</sup>. The second, third and fourth brother confess their belief in resurrection, another demonstration of the mercy of God. The fifth brother proclaims the coming annihilation of the Antiochus' descendants and confirms that God has not deserted his people. In the saying of the sixth brother the theme of suffering and its theological significance is already visible:

<sup>25</sup> Concerning the interpretation of the theology of martyrdom in 2 Maccabees and 4 Maccabees, see LOHSE, Märtyrer und Gottesknecht 66–72.

<sup>26</sup> See LEHMANN, Yom Kippur, 120–121.



Do not delude yourself: we are suffering like this through our own fault, having sinned against our own God; hence, appalling things have befallen us — but do not think you yourself will go unpunished for attempting to make war on God. 2 Macc 7:18–19

The rhetorical «we» in these verses is the whole people of Israel as is indicated by the fact that the fifth brother speaks of «our race» which God has not deserted (2 Macc 7:16). Thus the seven brothers and their mother suffer on account of the sins committed by the whole people. The mother encourages the seventh brother to die on behalf of the Torah and expects that she will receive him back «in the day of mercy» (ἐν τῷ ἐλέει, 2 Macc 7:29). In this way the coming day of mercy was connected with the present situation in which martyrs were willing to suffer and die. The most obvious connection between God's discipline and the vicarious benefit of the martyrs' death can be found in the words of the youngest brother (*italics are mine*):

We are suffering for our own sins, and if, *to punish and discipline* (παιδείας) us, our living Lord is briefly angry with us, *he will be reconciled with us in due course* (καὶ πάλιν καταλλαγῆσεται τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις)... Our brothers, having endured brief pain, for the sake of ever-flowing life have died for the covenant of God ... I too, like my brothers, surrender my body and life for the laws of my ancestors, *begging God quickly to take pity on our nation* (ἐπικαλούμενος τὸν θεὸν ἵλεως ταχὺ τῷ ἔθνει γενέσθαι), and by trials and afflictions to bring you to confess that he alone is God, so that with my brothers and myself there *may be an end to the wrath of the Almighty; rightly let loose on our whole nation*. 2 Macc 7:32–38

This saying contains two important expressions which emphasize the benefit conferred by the suffering and death of martyrs: (1) God will reconcile (καταλλαγῆ) the people to himself and (2) he will be merciful (ἵλεως γίνεσθαι) to his people<sup>27</sup>. The concept katallagh concerns the establishment of the broken relationship between two persons (e. g., a man and a woman, 1 Corinthians 7)<sup>28</sup>. On the other hand, ἵλεως γίνεσθαι is

<sup>27</sup> It is worth noting that both concepts, katallagh and atonement-motif, are important in the New Testament when the meaning of the death of Jesus Christ is interpreted.

<sup>28</sup> See J. THURÉN, Sovituspaikka ja sovinto (Kirkon Tutkimuskeskus Sarja B:65) (Pieksämäki 1991).

a concept which has its origins in the sacrificial cult and the idea of *kipper*. The Old Testament background is apparently Isaiah 53 (and Leviticus 16) and it seems that the idea of vicarious suffering and death comes from there. In the same way the suffering and death of the seven brothers is interpreted in 2 Maccabees 7 as benefiting the whole people. Of course, such an idea has nothing to do with human sacrifice.

The connection of the theology of martyrdom and the idea of *kipper* in 2 Maccabees does not exclude the central role of the sacrificial cult (cf., also Dan 9:24–27 which emphasizes the role of sanctuary). 2 Macc 3:33 states how the high priest Onias performed the rite of expiation on the behalf of Heliodorus and how this ritual gave life to Heliodorus. Another emphasis on the sacrificial cult is found in 2 Macc 2:7 (cf., also 2 Bar 6:5–9) which predicts that the Ark (and so also *kappōret*) will exist in the eschatological age when God shows mercy (ἰλεως γίγνεσθαι) to his people. Later in 2 Macc 2:22 the recovery of the sanctuary by Maccabees is seen as being a prestage for precursor of this eschatological event and a sign of God's mercy (ἰλεως γίγνεσθαι). 2 Macc 10:2 recounts that Judas managed to defeat the enemy when he, together with other Jews, prostrated himself before the altar imploring God to show mercy (ἰλεως γίγνεσθαι) to them. Finally 2 Macc 12:45 glorifies the central role of the expiation rituals in the Temple when it is said that Judas had an expiatory sacrifice offered for the slain Jewish soldiers, so that they might be released from their sins and rise again from the dead (cf., 1 Cor 15:29).

In 4 Maccabees the theology of martyrdom is developed further<sup>29</sup>. At the beginning of the book we encounter a programmatic statement of the important role of martyrs who «became responsible for the dissolution of the tyranny which oppressed our nation» and «through them the fatherland was purged (καθαρισθῆναι)» (4 Macc 1:11). The two episodes of the torture of Eleazar and the seven brothers are developed and intensified in 4 Maccabees. 4 Macc 6:28–29 is one of the strongest formulations of the theology of martyrdom in Jewish writings (outside the New Testament). The old man Eleazar prays to God saying:

Be merciful (ἰλεως γένου) to Your people, and let my punishment be sufficient for their sake. Make my blood an expiation (καθάριστον) for them, and take my life as a ransom for theirs (ἀντίψυχον αὐτῶν).

<sup>29</sup> See the text in M. HADAS, The Third and Fourth Books of Maccabees.

This saying adopts central motifs and themes from the theology of the sacrificial cult and its idea of *kipper*. The Greek word καθαρίσιον in the expression «make my blood an expiation (or: purification)» conveys a concept of the elimination of sin similar to that of the sacrificial cult. That the Greek word καθαρίσιον approaches the idea of *kipper* is shown by the LXX which translates כפרים with καθαρισμός in Ex 29:36 (see also Ex 30:10). Further, we may note that the term καθαρισμός is often used in connection with sacrificial cult in the LXX — an association that may have influenced the range of its use. The usage of the Greek word ἀντίψυχος in 4 Macc 6:28–29 provides a close equivalent to the Hebrew כֶּפֶר (or perhaps פְּדִיּוֹן)<sup>30</sup>. For example, in Isa 43:3–4 the possessive suffix «yours» in the expression כֶּפֶרְךָ means that the ransom is provided for «you» (see also Ps 49:8). The Greek expression ἀντίψυχον αὐτῶν is constructed in a similar way indicating that ἀντίψυχος is given on the behalf of «them». These connections indicate that the saying of Eleazar renders the Hebrew expression נַתַּן נַפְשִׁי כְּפָרָהֶם («give my soul to be their ransom»).

In the description of the seven brothers, a similar emphasis on the idea of *kipper* is visible. The seven brothers are willing to die for the sake of their religion and in some passages the idea that their sufferings have some vicarious effect is discussed. For example, in 9:24 the first son says: «Fight the sacred and noble fight for religion's sake. Through it may the just Providence which watched over our fathers also become merciful (ἰλεως γίγνεσθαι) to our people, and exact punishment from the accursed tyrant». The youngest brother prays to the Lord as death approaches: «I call upon the God of my fathers to prove merciful (ἰλεως γίγνεσθαι) to our nation» (4 Macc 12:18).

At the end of the book the author confirms that the martyrs' willingness to suffer and die for the sake of nation and religion has benefited the whole people. 4 Macc 17:20–22 states that martyrs were sanctified by God and through them «our land was purified» because «they having become as it were a ransom (ἀντίψυχον) for the sin of the nation». Verse 22 goes even further, stating that «it was through the blood of these righteous ones, and through the expiation of their death (ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν), that divine Providence preserved Israel, which had been ill used». This verse clearly expresses the death of martyrs as expiation in

<sup>30</sup> Cf., LOHSE, Märtyrer und Gottesknecht, 70–71.

terms of the Old Testament idea of *kipper*. Finally 4 Macc 18:4 glorifies the martyrs by saying that «it was because of them that our nation obtained peace; they renewed the observance of the Law in their country; and lifted their enemies' siege».

In comparison to 2 Maccabees (written in the first century B. C.) the theology of martyrdom in 4 Maccabees (written in the first century A. D.) is developed and intensified through the inclusion of vicarious expressions which closely resemble those made concerning the atoning work of Jesus Christ in the New Testament. Perhaps this development resulted from the increasing influence of Christian proclamation. Thus the proclamation of the vicarious sufferings and death of Jesus Christ using Old Testament sacrificial-cultic terms was challenged by emphasizing the role of martyrs and intensifying their idea of the benefits conferred by their activities. Needless to say, the theology of martyrdom did not develop in Judaism (except for Christian groups) into views closely resembling the New Testament idea that sins could be totally removed by the death of the martyr(s).

### 5. The holy community without the Temple and the idea of *kipper* — Qumran scrolls

The Qumran writings give us important evidence about a spiritual and theological atmosphere which was not centred around the Temple of Jerusalem. This is especially important for the *kipper* theology because the Old Testament idea is deeply rooted in the sacrificial cult practised in the Temple. This is not to say that the Temple did not play a significant role in the theology of Qumran. After all, the community expected that in the coming eschatological war the Temple would be retaken by the loyal servants of Yhwh, i.e., the members of the community (1QM). However, in the situation contemporary to the writing of the texts the community was forced to emphasize a non-cultic understanding of the *kipper* theology.

The Day of Atonement was observed in Qumran. 1QpHab 11:4-8 indicates that *Yom Kippur* was a day of rest (מועד מנוחה), similar idea is attested in 11QTemple 27:6, 9-10) and of affliction (יום צום, so also CD 6:19; 11QTemple 25:11-12; 27:7), and a day of Sabbath rest (שבת מנוחה), so also 11QTemple 27:6, 8). It is noted that the Wicked Priest attacked the community during the Day of Atonement which gives us reason to suppose that the cultic calendar followed at Qumran differed from that observed

in Jerusalem. Otherwise it seems strange that such a «military» operation would have been undertaken on the Day of Atonement (the central festival and day of rest in Jerusalem!) The cultic calendars in 1 Enoch 72–82 and Jubilees follow the 364-day year ( $52 \times 7 = 4 \times 13 \times 7$  days) and these two works are attested in manuscripts found at Qumran. It is worth noting that Jub 34:18–19 states that the 10th Tishri is a day of fast and affliction for the children of Israel. On the same day they should «atone for themselves with a young kid ... on account of their sin because they caused the affection of their father to grieve for Joseph». But this «historical» explanation is then widened to take in its scope all sins and transgressions: «And this day is decreed so that they might mourn on it on account of their sins and on account of all their transgressions and on account of all their errors in order to purify themselves on this day, once a year» (Jub 34:19).

1Q34<sup>bis</sup> contains a beginning of the non-preserved prayer for the Day of Atonement. Only the words [ת]א זכור[א] זכור, «remember the Lord...» have been preserved<sup>31</sup>. It is also worth noting that the formulations in 1QS 1:24–2:1a are reminiscent of the prayers of *Yom Kippur* which are recorded in the Mishnah tractate. This suggests that 1QS 1:24–2:1a may reflect the wording of the confession of sins during that central day.

1QP Hab 11:4–8 gives us reason to believe that no ritual like that described in Leviticus 16 was performed at Qumran. 11QT Temple 25:10–27:10 is a detailed description of the ritual of the Day of Atonement but this description does not prove that the ritual itself was practised in Qumran. Rather 11QT Temple was regarded by the members of community as the document where the «right» interpretation of the Mosaic Law was preserved. The interpretation they preserved could only be fully implemented after the Temple had been recaptured in the coming eschatological war. However, Jub 34:18–19 may indicate that some sort of blood ritual was used at Qumran because the passage describes the sacrificial ritual of the Day of Atonement during a time when no tabernacle or Temple existed. Scholars have often noted that there is no evidence for cultic *Sühnemittel* in Qumran. On the other hand, many texts (see, e. g., 1QS 3:6–10; 11:14; CD 2:4–5; 3:18; 1QH 4:37; 16:12; 17:26) account for non-cultic *Sühnemittel*<sup>32</sup>. A telling illustration of this is 1QS 3:4–12 which speaks about

<sup>31</sup> *DJD* 1:152–153.

<sup>32</sup> See, e. g., E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (London: SCM Press 1977) 298–304, JANOWSKY, *Sühne als Heilsgeschehen*, 264–265.

the non-cultic «spirit of the true counsel of God» (ברוך עצת אמת אל) from the part of God (against *kippurîm* and water rituals) as well as the humble spirit (ברוך יושר וענוה) and righteous wandering (in the community) from the part of man<sup>33</sup>:

He cannot be purified by atonement (בכפורים), nor be cleansed by waters of purification, nor sanctify himself in streams and rivers, nor cleanse himself in any waters of ablution. Unclean, unclean is he, as long as he rejects the judgments of God, so that he cannot be instructed within the Community of his (God's) counsel. For it is by the spirit of the true counsel of God that the ways of man — all his iniquities — are atoned, so that he can behold the light of life. It is by the Holy Spirit of the Community in his (= God's) truth that he can be cleansed from all his iniquities. It is by an upright and humble spirit that his sin can be atoned. It is by humbling his soul to all God's statutes, that his flesh can be cleansed, by sprinkling with waters of purification, and by sanctifying himself with waters of purity. May he establish his steps for walking perfectly in all God's ways, as he commanded at the appointed times of his fixed times, and not turn aside, to the right or to the left, and not transgress a single one of all his commands. Then he will be accepted by an agreeable atonement before God, and it shall be unto him a covenant of the everlasting Community.

All Jews who are outside the community are regarded as belonging to Belial. God will not expiate their sins (1QS 2:8) and the duty of the Levites is to curse them according to a ritual reminiscent to the one described in Deuteronomy 27 (1QS 2). However, the members of the community did not regard themselves as being without sin. God will expiate those who repent of their sins (CD 2:4-5). They will praise God for his goodness and mercy. In 1QS 11:14-15 it is said:

In the righteousness of his truth he judges me. In his great goodness he atones for all my iniquities. In his righteousness he cleanses me of the impurity of the human and (of) the sin of the sons of Adam, in order (that I might) praise God (for) his righteousness, and the Most High (for) his glory.

The absence of the Temple in the religious life of the community becomes visible in the way that the community's residence at Qumran is

<sup>33</sup> Translations of the Qumran texts (when available) are from: The Dead Sea Scrolls / Ed. J. H. CHARLESWORTH (Tübingen: Mohr & Siebeck, 1994 sqq).

justified. The community regarded itself as being the holy remnant which was established in the wilderness and which would, together with God, return to Zion in the eschatological future when the city and the Temple would become holy. But before this eschatological turning-point in history the community is to live according to the commandments of Yhwh and in this way to guarantee its splendid future. The residence of the community outside of Jerusalem is justified with reference to an idea of *kipper* according to which the land must be expiated. Such an idea is visible in 1QS 5:6; 8:4-10; 9:3-4 and 1QSa 1:3. 1QS 5:6 says that all those who devote themselves to «a sanctuary in Aaron and for a house of truth in Israel» as well as those «who join them for a Community» will be atoned for<sup>34</sup>. These members will be separated from those who remain outside of the community. 1QS 8:4-10 emphasizes that the duty of the members of the Qumran sect is to follow the commandments of the Torah in the Aaron-Israel-community so that the holy community can fulfil its task «to atone for the earth» (לכפר בעד הארץ, 1QS 8:6) and at the same time await the time when the wicked will receive their reward (ולהשב לרשעים גמולם, 1QS 8:6). Later in 1QS 8:10 it is noted that the community which is able «to uphold the covenant of eternal statutes» can «be accepted to atone for the land and to decide judgment over wickedness» (לכפר בעד הארץ ולחרון משפט רשעה). A similar idea is taken up in 1QS 9:3-4 which confirms that those in Israel who are «of a foundation of the Holy Spirit» will «atone for iniquitous guilt and for sinful unfaithfulness, so that (God's) favor for the land (is obtained) without the flesh of burnt-offerings and without the fat of sacrifices». These verses set the criticism of the Temple cult in high relief by stating that sacrifices cannot win the favor of God — apparently because those who perform these rituals «have not received the Holy Spirit». Finally we have 1QSa 1:3 which states that the community consists of those men of the covenant who are working for the atonement of the land.

The idea of the atonement for the land is rooted in Old Testament passages like Lev 26:34-35 and 2 Chr 36:21 which speak about how the land was desolated in order that it might rest for its Sabbaths. In Qumran this desolation was interpreted spiritually to the effect that the city of Jerusalem, its Temple and the whole land were given to the hands of

<sup>34</sup> The division between Aaron (consisting of the priestly members of the community) and Israel (consisting of laymen) is often found in 1QS and CD. Even the messianic doctrine of the community is expressed by «the Messiah(s) from Aaron and Israel» — see 1QS 9:11-12; CD 12:23-13:1; 14:19; 20:1.

Belial. While this spiritual desolation existed in the land, the small holy minority in Qumran would continue to live according to the commandments of Yhwh until God looked favorably upon this loyalty and intervened in the course of history. The righteous life of the community is regarded as atoning for the land and guaranteeing the ultimate victory of the members of the Qumran sect in the coming eschatological battle. In particular it should be noted that 2 Chr 36:21 connects the idea of the rest of the land with the seventy years of captivity predicted in the Book of Jeremiah. Because this period of seventy years plays an important role in Dan 9:24-27, 11QMelchizedek (ten jubilees,  $10 \times 49 = 490$  years) and probably also in CD (see below) there is reason to believe that 2 Chr 36:21 may have provided the impulse for the eschatological expectations of the community. Dan 9:24-27 states *expressis verbis* that transgressions will be atoned when the seventy yearweeks are fulfilled. Thus the community was preparing for this decisive eschatological event by righteous and loyal wandering in obedience to the commandments of Yhwh.

Priests and Levites play important roles in the Qumran documents<sup>35</sup>. Therefore it is no wonder that the idea of the Messiah of Aaron was able to root itself deeply in the eschatological thought of the Qumran community. One priestly action in particular, expiation (*kipper*), plays a key role in the eschatological proclamation of the Qumran scrolls.

There are three passages in the Damascus Document where divine forgiveness, expressed by the verb *kipper*, is connected with the eschatological turning-point of the history of the Qumran community<sup>36</sup>. The first passage is CD 4:9-10: «...just as the covenant which God established with the first ones to atone for their iniquities (לכפר על עונותיהם), so, too, will God atone (יכפר אל בעדם) for them». The covenant mentioned here is the same covenant which will be established during the time of the elected «sons of Zadok» who will appear at the end of days (CD 4:3-4)<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> See J. MILGROM, Studies in the Temple Scroll // *JBL* 97 (1978) 501-523; R. C. STALLMAN, Levi and Levites in the Dead Sea Scrolls. *Scrolls* // *JSP* 10 (1992) 163-189.

<sup>36</sup> SANDERS (Paul and Palestinian Judaism 298) notes that concerning the use of the verb *kipper* in CD «no act of atonement of man's part is implied». However, Sanders has overlooked that some passages in CD connect the divine act of *kipper* with the eschatological event.

<sup>37</sup> See P. D. DAVIES, The Damascus Covenant: An Interpretation of the «Damascus Document» (Sheffield: JSOT 1983) (JSOTSS 25) 91-92, 95; STALLMAN, Levi and Levites, 172-179.



The verb *kipper* in this passage denotes the ritual act through which reconciliation will be realized because the context refers to the first covenant (i.e., the Sinaitic covenant) which was made between God and the ancestors of Israel. In the Sinaitic covenant the sacrificial cult and its main motif, idea of *kipper*, was central. That it is a ritual *kipper*-act which is referred to here receives additional support from an Old Testament passage, Ezek 44:15, which is quoted and interpreted in the context, CD 3:20-4:2. This Old Testament text refers to the Zadokites' right to approach God and offer fat and blood, indicating that the new covenant in CD 4 was also based on the sacrificial cult and its *kipper*-act performed by the «sons of Zadok». During this epoch of «the sons of Zadok», the final dissension within the Jewish community began as CD 4:10-12 makes apparent. It is stated that «one may no longer join the house of Judah» (CD 4:11). The wicked among the Jewish people who have opposed the preaching of the community will now fall into the «three nets of Belial»: whoredom, wealth and conveying uncleanness to the sanctuary (CD 4:13-17) and they will not escape. Thus CD 4-5 contains the expectation that before the appearance of «the sons of Zadok» it will still be possible to convert to the community. But when they appear, a new final covenant will be established between the community and God and this will make uniting with the house of Judah impossible<sup>38</sup>.

The second passage in CD where the verb *kipper* is used to refer to an eschatological event is 20:34: «And God will atone for them (אל בעדם וכפר), and they will see his salvation, for they took refuge in his holy name». Here as well, the verb *kipper* is linked with the ritual act, as 20:28-30 clearly implies. (1) It is stated in this passage that the Teacher will confess the sins of the people before God. This refers to a ritual act performed at the Temple, in the Holy of Holies. (2) This kind of confession was an essential part of the ritual of the Day of Atonement, according to Lev 16:21. (3) The confession itself, which is at many points parallel to that in IQS 1:24-26, fits in well with the themes of the Day of Atonement. Mar Samuel states in b.Yoma 87b that the confession «indeed (*abal*) we have sinned» is an essential part of the confession recited on the Day of Atonement<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Concerning the idea that the present community mirrors the coming eschatological community, see L. H. SCHIFFMAN, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls: A Study of the Rule of the Congregation* (Atlanta, Georgia: Scholars Press 1989) (SBL MS 38) 68-71 (= summary of his study).

<sup>39</sup> See Ch. RABIN, *The Zadokite Documents* (Oxford: Clarendon 1954) 42-43.

According to CD 20:14-15 the length of the period from the Teacher of the Righteousness «until the end of all the men of war who turned away with the Man of the Lie» will be about 40 years (perhaps 38 years; cf., Deut 2:14) after which the wrath of God will rise against Israel. However, in this time of distress a distinction will be made between the righteous and the wicked (as is indicated in Mal 3:16,18). God will redeem the righteous while the wicked will be destroyed.

CD 19:9-14 refers to the idea that when the Messiah from Aaron and Israel comes the wicked will be destroyed «by the hand of Belial», a description which corresponds to the assertion of CD 4-5 that no «uniting with the house of Judah» will be possible; those who have fallen into the nets of Belial are now lost. A similar statement is made in CD 7:19-8:3 where «the star» in Num 24:17 is interpreted as referring to the priestly Messiah and «the sceptre» is seen to point to the prince of the community (the royal Messiah). In particular it is stated that all who have turned away from the community will be annihilated at the hand of Belial. A similar idea is encountered in CD 19:33-20:1 where reference is made to community members who have fallen away from the covenant of the community. It is stated that they will not be included in the list of those who have been members of the community from the day the Teacher was taken away until the appearance of the Messiah from Aaron and Israel. CD 20:25-27 indicates that these excommunicated members will perish at the beginning of the messianic era.

The third passage which refers to the eschaton and contains the verb *kipper*, is CD 14:18-19. Unfortunately, the text in this passage is damaged. The part which has been preserved reads: ח אהרן וישראל ויכפר עונם [...]. There is good reason to restore the text using the wording of CD 12:23-13:1<sup>40</sup>:

עד עמוד משיח אהרן וישראל ויכפר עונם

in this case the context refers to the idea that the rules of the community must be obeyed in anticipation of the appearance of the Messiah. More problematic, however, is the interpretation of the verb ויכפר in CD 14:18-19. Van der Woude, for example, regards it as possible that it is a *pu'al* in spite of the *scriptio defectiva*. In his view, reading the verb so that the

<sup>40</sup> Cf., RABIN, *The Zadokite Documents*, 70-71; A. S. VAN DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân* (Assen: Van Gorcum 1957) (*Studia Semitica Neerlandica*) 30-33.

Messiah is the subject of the action is problematic, since elsewhere in the Qumran manuscripts God is subject of verbs signifying forgiveness<sup>41</sup>. Cross notes that the reading *yekappēr* (with Messiah as subject) requires the particle אֵל before עוֹנֵם. He prefers the passive interpretation of the verb *kipper* here<sup>42</sup>. The verb *kipper* (with God as subject) without אֵל is found in the Old Testament as, for example, in Deut 32:43; Ps 78:38 (יִכַּפֵּר עוֹוֹן) and Dan 9:24 (לִכְפֹּר עוֹוֹן)<sup>43</sup>. In Dan 9:24 the act of *kipper* denotes the return of sacrificial rituals to the purified Temple. These examples suggest a connection between the verb *kipper* in CD 14:19 and the ritual act which the priestly Messiah from Aaron will perform when he appears. Seen in this light, the (priestly) Messiah is not the one who forgives the sins of the people; rather it is he who performs the ritual through which God's forgiveness will come to the people. The fragmentary character of CD 14:18–19 allows us to propose that the subject of the verb *kipper* is God. For example, CD 14:18–19 might convey the notion that God gave his precepts until the coming of the Messiah of Aaron and Israel when he (= God) will forgive (through expiation) their sins.

When these three passages in CD 4:9–10; 14:18–19 and 20:34 and their contexts are taken together, we note that they all share the same tripartite theme. *First*, during a certain period before the appearance of the messianic figures, the way was open for willing individuals to join to the community. *Second*, a decisive turning point will come in the history of the community when the membership rolls will be closed. In CD 4–5 this period will come at the end of days when «the sons of Zadok» appear. In chapters 14 and 19–20 this period is connected with the appearance of the Messiah from Aaron. Thus it is reasonable to assume that the Messiah from Aaron will appear together with the sons of Zadok — in fact he is one of their number. *Third*, this period will also witness the performance of a decisive *kipper*-act through which the sins of the community will be removed. At the same time, the wicked will be annihilated.

<sup>41</sup> VAN DER WOUDE, Die messianischen Vorstellungen 32

<sup>42</sup> F. M. CROSS, Some Notes on a Generation of Qumran Studies // The Madrid Qumran Congress. Proceeding of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18–21 March, 1991. Vol 1 / Ed. by J. T. Barrera & L. V. Montaner (Leiden: Brill 1992) 1–14, esp. 14; IDEM, Notes on the Doctrine of the Two Messiahs at Qumran and the Extracanonical *Daniel Apocalypse* (4Q246) // Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls (Leiden: Brill 1996) (Studies on the Texts of the Desert of Judah 20) 1–13, esp. 3.

<sup>43</sup> See further JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, 105–110.

The tripartite eschatological theme attested in CD is developed further in 1QM 1-2. According to 1QM, the end of the world will culminate in a 40-year struggle between the community and the world. During the first six years the community will defeat the wicked Jews and capture the Temple at Jerusalem<sup>44</sup>. In the seventh year, eschatological ritual acts will be performed at the Temple. Special reference is made to the *kipper* ritual which will atone for the sins of the people: «These shall take up their station at the holocausts and at the sacrifices to prepare a soothing incense for the good pleasure of God, to atone on behalf of all his congregation and to grow fat before him steadily at the table of glory (1QM 2:5-6)». During the last 33 years the community will defeat the other peoples of the world.

4Q541 is a text which also refers to the *kipper* act<sup>45</sup>. Because the text is fragmentary it is not entirely clear to whom it refers. The text is legible at an important point where it reads as follows:

He will atone for all the children of his generation (יִכְפֹּר עַל כֻּלּ בְּנֵי דִרְהָ). He will be sent to all the sons of his [generation]. His word shall be as the word of Heaven and his teaching shall be according to the will of God. His eternal sun shall burn brilliantly. The fire shall be kindled in all the corners of the earth. Upon the darkness it will shine. Then the darkness will pass away [from] the earth and the deep darkness from the dry land.

One option for interpreting this text is that reference is made to the priestly Messiah from Aaron who will perform an eschatological *kipper* act in future. The passage is reminiscent of TLevi 18:2-5 and Puech regards 4Q541 as a prestage of the Testament of Levi. However, the interpretation of this passage as referring to the Messiah from Aaron is not the only alternative because the text contains references to the persecution of this priestly figure:

<sup>44</sup> It is worthy of consideration that the priests and Levites play a prominent role in 1QM. See STALLMANN, *Levi and Levites*, 172-177; Duhaime in *DSS* 2:87.

<sup>45</sup> See the text in E. PUECH, *Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique. 4QTestLévi<sup>c-d</sup>(?) et 4QAJa* // *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18-21 March, 1991* / Ed. by J. T. Barrera & L. V. Montaner (Leiden: Brill, Madrid: Editorial Complutense 1992) (Studies on the Texts of the Desert of Judah) 449-501 and the translations of important parts in J. D. TABOR & M. O. WISE, 4Q521 'On Resurrection' and the Synoptic Gospel Tradition: A Preliminary Study // *JSP* 10 (1992) 149-162, esp. 144-145; J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (New York: Doubleday 1995) 88 — the expression «upon the darkness it will shine» is lacking in Collins' translation.

They will speak many words against him. There will be many [lie]s. They will invent stories about him. They will say shameful things about him. He will overthrow his evil generation and there will be [great wrath]. When he arises there will be lying and violence, and the people will wander astray [in] his days and be confounded.

This passage may well be interpreted as a reference to the Hasmonean period and the formation of the Qumran sect under the leadership of the Teacher of Righteousness when many Jews «wander astray in his days and are confounded». If this is the case then the text is a pseudo-prophecy concerning the appearance of the Teacher of the Righteousness placed in the mouth of some biblical hero (Levi, Amram, Aaron etc.)

The idea of the eschatological *kipper* act may have been intensified among the Qumran community after its split from the Jerusalemite Temple community. This dissension spawned the emphasis that the true community was the Qumran community and true *kipper* acts were exclusively those performed among them. Because the Temple was in the hands of the godless eschatological hopes became central in the quest for the purification of the sanctuary and its renewal as the holy place of worship where the decisive *kipper* act could be performed.

The evidence referred to above indicates that the Qumran community expected the eschatological *kipper* act to be performed in the future when the Messiahs would come and when the wicked would be annihilated. This *kipper* act would be a decisive turning point in history. Such an eschatological expectation was not, however, an innovation of the Qumran community. The Old Testament already refers to this kind of eschatological *kipper* act (Zech 3:8-10; 12:10-13:1 as well as Dan 9:24-27). The composition of the Pentateuch also provides the interpreter with an opportunity to glimpse a similar hope concerning an eschatological *kipper* act<sup>46</sup>.

The text in the Old Testament which most obviously contains the idea of the eschatological *kipper* act is the apocalypse of the seventy yearweeks in Dan 9:24-27. I have dealt with this passage elsewhere where I concluded that it contained a pre-Maccabean core, 9:24-26, in which the expectations in Zechariah 12-14 were subjected to significant development. In particular, I argued that the chronological system in

<sup>46</sup> See LAATO, The Eschatological Act of *kipper* in the Damascus Document // The Milik Festschrift. Vol. 1 (Cracow 1992) (Qumranica Mogilananesia 6) 91-107; IDEM, A Star Is Rising, 304-307.

Dan 9:24-27 was pre-Maccabean, based on the chronological system of the Deuteronomistic History<sup>47</sup>. This passage in Daniel refers to the new marvellous eschatological event which will be realized after seventy yearweeks when (i) transgression will be put to an end, (ii) the seal will be placed on sin, (iii) transgressions will be expiated (NB the use of *kipper* verb), (iv) everlasting righteousness will be introduced, (v) the seal will be set on vision and on prophecy and (vi) the Holy of Holies will be anointed. It is reasonable to assume that the eschatological «expiation of crime» described in Dan 9:24 is connected with the *kipper* ritual at the Temple, because the end of Dan 9:24-27, not to mention the whole book, stresses the importance of the Temple cult.

The apocalypse of the seventy yearweeks in Dan 9:24-27 is also interesting in light of the possibility that the apocalyptic chronology in the CD may be based on the system in Daniel 9. In Daniel 9 the seventy years of captivity predicted by Jeremiah was interpreted as referring to a period of seventy yearweeks. This period was divided into three epochs: The first epoch was derived from known historical circumstances, i. e., it refers to the years of the exile (49 years i. e. 587/86-538/37). The length of the second corresponds to the total sum of the numbers of the regnal years of the Judean kings from Solomon to Zedekiah (434 years) during which time the Jewish community should follow the commandments of the Torah so that God can undo the events of the year 587/86 with an «anti-conquest», i. e., enemies will attack Jerusalem but God will annihilate them. The length of the final period was represented by the seven years which remain when 49 and 434 are subtracted from 490 years. During this period the final battle will be waged<sup>48</sup>. CD divides the history of Israel until the appearance of the messianic era into four different epochs:

(i) The time of wrath after which God established the promised remnant for Israel: 390 years (1:5-6).

(ii) The time of aporia when this remnant lived without a leader: 20 years (1:9-10).

<sup>47</sup> See LAAO, The Seventy Yearweeks in the Book of Daniel // ZAW 102 (1990) 212-225. Dan 9:24-27 is reminiscent of Zech 12:1-13:1. Both pericopes refer to the eschatological battle which will be fought at the end of days and where the enemies of Jerusalem will be finally annihilated. This will usher in a new, marvellous period for the people of God when their sins will be removed.

<sup>48</sup> See LAAO, The Seventy Yearweeks, 224.

(iii) The time of the Teacher of Righteousness (1:10ff). There is no mention in the CD or in the Qumran scrolls (known today) of how long the Teacher of Righteousness served as leader of the community.

(iv) The time between the death of the Teacher of Righteousness and the messianic era: about 40 years (20:13-15).

I have argued elsewhere that this chronological system was applied in the community because the writer of the CD intentionally attempted to set the birth of the community (strategically) within the chronology of the history of Israel with which he was familiar<sup>49</sup>. The total length of these four epochs in the CD is 450 years + the length of the period of the activity of the Teacher of Righteousness. If this latter period is estimated to be 40 years, then we arrive at 490 years which would precisely match the figure given in Daniel 9. The view that the chronological system in CD was based on Dan 9 is also supported by the fact that, in both chronological systems, the decisive *kipper* act will be performed at the end of the apocalyptic epochs. That the epoch of seventy yearweeks, which ends with the decisive *kipper* act, is implicit in CD receives support from 11QMelch (lines 7-8). According to this document the eschatological *kipper* act will take place in the tenth jubilee and it will be performed for «the children of Light» and «for the men of the lot of Melchizedek»<sup>50</sup>.

Three Old Testament texts, Zech 3:8-10; 12:1-13:1 and Dan 9:24-27 connect the coming messianic era with the eschatological removal of sins. In these texts other motifs parallel those presented in CD and 11QMelchizedek. For example, the final battle, the messianic era and paradisaical era are present in these texts as the following table reveals:

	Zech 3:8-10	12:1-13:1	Dan 9:24-27
the final battle		12:1-7	9:26
the forgiveness motif	3:9	13:1	9:24
the messianic era	3:9	12:8	implicitly present
the paradisaical era	3:10		

<sup>49</sup> See LAATO, The Chronology of the Damascus Document of Qumran // *RdQ* 60 (1992) 605-607. See further my article «The Apocalypse of the Syriac Baruch and the Date of the End» which is forthcoming in *JSP*.

<sup>50</sup> See the text of 11QMelch in A. S. VAN DER WOUDE, Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI // *OTS* 14 (1965) 354-373; J. A. FITZMYER, Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11 // *JBL* 86 (1967) 25-41; PUECH, É., Notes sur le manuscrit de 11Melchisedek // *RdQ* 12 (1987) 423-513.

It is worth noting that the ark never existed at the Second Temple even though, for example, the central ritual of the Day of Atonement was performed in front of the *kappōret* which was to be placed upon the ark (so m. Yoma). The tradition in 2 Macc 2:4-7, according to which the discovery of the ark and the decisive divine reconciliation (καὶ ἰλεως γένηται) will occur together, prompts us to inquire whether the ritual performed on the Day of Atonement at the Temple also mirrored the eschatological hope that in the future the *kipper* act, including full divine participation, would be performed after the discovery of the ark (in the messianic era?)<sup>51</sup> The theme of the eschatological *kipper* act in the Qumran texts provides an important background for the interpretation of the New Testament where the death of Jesus from Nazareth is understood as an expiation of the sins of the world (see sect. 7).

## 6. The idea of *kipper* in Hellenistic contexts — Philo

In his writings, Philo presents the Jewish religion in a new context, Hellenism. He connects many theological concepts from Judaism with Greek philosophy and for this reason his writings are an important source for New Testament studies, another set of writings where Jewish theological ideas are adapted for use in a Hellenistic context. We have already noted that Philo's way to interpret *kappōret* gives us possibility to understand the expression «Mercy Seat» in Hebr 4:16 as an intentional search for a Greek equivalent to *kappōret* (see sect. 1).

As far as Philo's way of presenting the idea of *kipper* in his writings, scholars have noted that he follows the «conservative» view of Palestinian Judaism. With the aid of G. Mayer, *Index Philoneus* (Berlin: De Gruyter 1974) one can investigate the ways in which the idea of *kipper* is attested in Philo's writings. It is worth noting that the verb ἐξιλάσχομαι does not occur in them except in *De posteritate Caini* 70, 72 where Lev 16:10 is quoted. This indicates that Philo avoids using ἐξιλάσχομαι — the generally-used translation equivalent for *kipper* in the LXX.

Repentance is an important element in Philo's understanding of expiation. This becomes visible, for example, in his way to describe the rituals of *Yom Kippur* (see sect. 2 above). In *De mutatione nominum* 235 Philo interprets the expiation rituals of Leviticus 5 and calls them «methods

<sup>51</sup> Cf.: H. GESE, *Zur biblischen Theologie* (Tübingen: Mohr & Siebeck, 1929) 104-105.



of repentance (μετάνοια)». This interpretation of Leviticus 5 indicates that it is impossible for Philo to speak of expiation without a corresponding repentance. The central role of repentance is also emphasized in *De specialibus legibus* 235–238 where it is asked how injuries inflicted upon other should be atoned for. In this article we have argued that repentance is a central theological concept of the idea of *kipper* in Second Temple Judaism. But Philo seems to make repentance almost identical with expiation. Expiation rituals are «methods of repentance» and therefore valid only if accompanied by repentance. In this respect the central role of repentance in Rabbinical Judaism finds its closest counterpart in Philo (see sect. 8).

The central role of repentance in Philo becomes understandable when he elsewhere emphasizes non-cultic methods of expiation. In *De vita Mosis* 2:24 fasting is the non-cultic method of expiation: «But in our fast men may not put food and drink to their lips, in order that with pure hearts, untroubled and untrammelled by any bodily passion, such as is the common outcome of repletion, they may keep the holy-day, propitiating the Father of All with fitting prayers, in which they are wont to ask that their old sins may be forgiven and new blessing gained and enjoyed». Even affliction and sufferings are important methods of expiation because through them the God of grace will appear to man. In *Legum allegoriarum liber* 3:174 Philo explains Deut 8:3 in the following way: «This afflicting is propitiation (ἱλασμός); for on the tenth day also by afflicting our souls He makes propitiation (Lev 16:30). For when we are being deprived of pleasant things, we think we are being afflicted, but in reality thereby we have God propitious to us (ἱλέων τὸν θεὸν ἔχειν)». Needless to say, both fasting and suffering as methods of expiation are well attested in Judaism from the second century B. C. onwards.

The person of the High Priest is idealized in Philo's *De specialibus legibus* 1:116: «For the law desires him (= the high priest) to be endued with a nature higher than the merely human and to approximate to the Divine, on the border-line, we may truly say, between the two, that men may have a mediator through whom they may propitiate God and God a servitor to employ in extending the abundance of His boons to men». This idealized picture of the High Priest is also visible in *De praemiis et poenis* 52–56 where Moses is presented as a king, a lawgiver, a prophet and a high priest. Concerning his priestly office, it is noted how Moses with his prayers could also provide expiation for the people. He offered up «thanksgivings for his subjects when they do well and prayers and supplications for propitiation when they do amiss». Moses is therefore an ideal prototype

for the High Priest who connects the mechanical cultic rituals with the right attitude of the heart (prayers). It seems that, according to Philo, expiation is possible only when it is accompanied by the right attitude of the heart: repentance from the one who has sinned and prayers for the sinner said by the priest who performs expiation ritual. It is not difficult to see that these two aspects are later emphasized in the Letter to the Hebrews (see further sect. 7).

### 7. Universal salvation and the idea of *kipper* — the New Testament

In the New Testament the death of Jesus is interpreted with reference to the idea of *kipper*. Even though there are very few passages which *expressis verbis* contain the verb (ἐξ)ιλάσχομαι (Lk 18:13, Hebr 2:17) or (ἐξ)ιλασμός (1 Joh 2:2; 4:10) or ιλαστήριον (Rom 3:25; Hebr 9:5), the idea itself is deeply rooted in the New Testament message concerning the death of Jesus. We have seen above that Isaiah 53 played an important role in the theology of martyrdom and that this theology in the Second and the Fourth Books of Maccabees makes explicit references to the idea of *kipper*. The New Testament makes use of Isaiah 53 in its description of the death of Jesus<sup>52</sup>. Elsewhere I have attempted to show that the roots of the notion of the suffering Messiah do not originate from Isaiah 53 but rather from Zechariah 9–14. This textual corpus contains two prophecies which Jesus fulfilled: Zech 9:9–10 and 14:21 (purification of the Temple). Between these two prophecies are texts which refer to the rejection and death of the messianic figure or the good shepherd (11:4–14; 12:10; 13:7–9). These are the texts which played a central role among the first Jewish Christians. Soon they also began to proclaim that Isaiah 53 — which was interpreted in Judaism as referring to righteous sufferers — is a passage which speaks about the martyr *sui generis* and should therefore be interpreted as referring to the sufferings and the death of Jesus<sup>53</sup>. Thus the general understanding of the death of Jesus within the framework of Isaiah 53 creates an atmosphere suitable for connecting the death of Jesus with the Old Testament sacrificial cult and the idea of *kipper*. This connection is most clearly visible in the Letter of the Hebrews and in Rom 3:25. Let us turn to these texts.

<sup>52</sup> For evidence see JEREMIAS, The Servant of Yahweh.

<sup>53</sup> LAATO, A Star Is Rising, 344–348.

In the core of the Letter to the Hebrews (3:1-10:18) it is argued that Jesus' High Priesthood and his sacrifice are superior to the Old Testament priestly office and sacrificial cult. The Letter argues that Jesus ascended to the heavenly Holy of Holies and offered himself as a sacrifice for sin. This decisive salvation is contrasted to the Old Testament sacrificial cult as, for example, in Hebr 9:11-14.

But now Christ has come, as the high priest of all the blessings which were to come. He has passed through the greater, the more perfect tent, not made by human hands, that is, not of this created order; and he has entered the sanctuary once and for all, taking with him not the blood of goats and bull calves, but his own blood, having won an eternal redemption (αἰώνιαν λύτρωσιν). The blood of goats and bulls and the ashes of a heifer, sprinkled (παντίζουσα) on those who have incurred defilement, may restore their bodily purity (ἀγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα). How much more will the blood of Christ, who offered himself blameless as he was, to God through the eternal Spirit, purify (καθαρίζει) our conscience from dead actions so that we can worship the living God.

Through his perfect sacrifice, Jesus opened the way to the Holy of Holies and Christians are exhorted to enter there. Because Christians have been sprinkled by the expiating blood of Christ and washed by water they have become purified from all sins:

We have then, brothers, complete confidence through the blood of Jesus in entering the sanctuary, by a new way which he has opened for us, a living opening through the curtain, that is to say, his flesh. And we have the high priest over all the sanctuary of God. So as we go in, let us be sincere in heart and filled with faith, our hearts sprinkled and free from any trace of bad conscience (περαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηράς), and our bodies washed (λελουσμένοι) with pure water (Hebr 10:19-22).

Both sprinkling and washing are expressed in the perfect tense, indicating that decisive action of salvation has been accomplished. Reference is apparently made to baptism. In the case of περαντισμένοι this is not obvious at first sight. However, Ezek 36:25, which refers to water ritual and which in the New Testament is interpreted as a prophecy concerning Christian baptism, speaks also about the sprinkling of pure water (ράνω ἐφ' ὑμᾶς ὕδωρ καθαρὸν). Thus, the verb περαντισμένοι is also taken as a reference to baptism. Further, the idea that one will be freed

from the traces of bad conscience is a close parallel to 1 Peter 3:21 where baptism is compared with «the covenant of the good conscience (συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα)».

Hebr 10:19–22 indicates that the way is opened to the Holy of Holies through baptism and the expiating blood of Christ. In the Old Testament blood rites were used to purify and eliminate sins but they needed to be repeated. By contrast, the blood of Christ is sprinkled over Christians in baptism only once and through it Christians are sanctified and purified. On the other hand, it seems that the blood of Christ is also a metaphor for the forgiveness which is realized in the Christian assembly. In the context, Christians are exhorted not to absent themselves from their assembly (Hebr 10:25) because in their assembly they will come close to the heavenly Zion where Christ is and so also stand close to the «purifying blood (αἵματι ραντισμοῦ) which pleads more insistently than Abel's» (Hebr 12:24). Apparently the author wishes to say that baptism has established a covenantal relationship which gives Christians the right to purify themselves in the expiating blood of Christ. If our argument is right that ὁ θρόνος τῆς χάριτος, the Mercy Seat, should be identified with ἱλαστήριον then Hebr 4:16 also speaks of the same thing: Christians are exhorted to enter the *kappōret* of the Holy of Holies, «to receive mercy and to find grace» from Christ whose blood is efficacious, purifying and cleansing from all sins.

Rom 3:25–26 contains an old Jewish Christian tradition concerning the meaning of the death of Jesus. The passage is difficult to interpret because of complicated Greek prepositional formulations and uncertainties in the meaning of the Greek word ἱλαστήριον<sup>54</sup>:

ὃν προσέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον  
διὰ [τῆς] πίστεως  
ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι  
εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ  
διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων  
ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ,  
πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ,  
εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

<sup>54</sup> See LOHSE, *Martyrer und Gottesknecht*, 149–154; JANOWSKY, *Sühne als Heilsgeschehen*, 350–354; THURÉN 1991.

The verb προτίθημι means «offer publicly», indicating that God has appointed Jesus publicly as ἱλαστήριον. Lohse argues that ἱλαστήριον cannot mean *kappōret* but «expiation sacrifice» and puts forward two arguments worthy of consideration. The text refers to the blood of Jesus which would mean that if Jesus is the *kappōret* his blood is sprinkled on himself. Such an idea is illogical, insists Lohse. The second argument is that the *kappōret* found in the darkness of the Holy of Holies and was not visible to the public. This runs counter to the accepted meaning of the verb προτίθημι<sup>55</sup>. However, both of these arguments can be refuted.

First, typology has its own logic which cannot be refuted by demonstrating simple contradictions; such are merely straw men. For example, the author of the Letter of Hebrews presents Jesus as the High Priest who goes to the heavenly Holy of Holies with his own blood. How could the High Priest kill himself and go to the Holy of Holies to perform an expiation ritual? This too is illogical, yet the texts is quite clear in its defiance of logic. So it seems to me that we cannot present any strong criteria for suggesting that the typological pictures used in the New Testament must follow sometimes simplistic logic of academics.

Second, there was no Ark or *kappōret* in the Second Temple — a fact which generated the hope in Jewish eschatology that the Ark would be found at the time when God would intervene in history and bring to fruition the marvellous hopes attested in the Old Testament (2 Macc 2:7). The Letter to the Hebrews especially interprets redemption in Jesus as having opened the way to the Holy of Holies and also to the *kappōret*. If we interpret Rom 3:25 against this eschatological expectation that the Ark and *kappōret* will be found when God shows mercy to his people, then the passage simply proclaims that this time is now fulfilled. God has revealed the location of the *kappōret*! The death of Jesus is the fulfilment of the decisive eschatological act of *kipper* — the theme which is attested in the Old Testament and especially in the Qumran writings. And because this eschatological act of *kipper* is fulfilled in the death of Jesus it is possible to proclaim that the *kappōret* has been found!

From this viewpoint it is possible to interpret Rom 3:25 as an assertion that Jesus is the public place of atonement (ἱλαστήριον) where everyone can come and through faith (διὰ πίστεως) and in (or: through) the blood of Jesus (ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι) be reconciled to God. This reconciliation concerns not only the sins which have been committed already but also

<sup>55</sup> LOHSE, Martyrer und Gottesknecht 151–152.

sins which are committed in the present time (ἐν τῷ νῦν καιρῷ). The idea that the expression ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι should be interpreted as saying that the sinner receives reconciliation through the blood of Jesus — because his sins are eliminated through the final expiatory ritual of the blood of Jesus — receives support from Rom 5:9 where δικαιοθέντες νῦν τῷ αἵματι αὐτοῦ expressed the salvation in the time of now (ἐν τῷ νῦν καιρῷ)<sup>56</sup>. This being the case, the typology in Rom 3:25–26 indicates that the death of Jesus should be seen as the decisive ritual of the Day of Atonement through which all sins have been eliminated — all sins which have been committed in the past or subsequently. It is not difficult to see that this interpretation resembles that found in the Letter to the Hebrews.

### 8. The formation of Rabbinical *kipper* theology — the Mishnah tractate Yoma

The Mishnah is the essential document of Rabbinical Judaism. The Mishnah tractate Yoma is the document which provides the framework for the discussion for the idea of *kipper* in Rabbinical Judaism. The tractate is an attempt to describe the performance of the ritual of *Yom Kippur* described in Leviticus 16 and to clarify important theological issues which concern the Festival. The essential form of the tractate was established before 200 A.D. as is indicated by the fact that all the rabbis mentioned in it are known to have lived before that time. The most important theological reflections on the idea of *kipper* are made at the end of the tractate (8:8–9). In 8:8 four different sorts of atonement are discussed:

- A. A sin offering and an unconditional guilt offering atone.
- B. Death and the Day of Atonement atone when joined with repentance.
- C. Repentance atones for minor transgression of positive and negative commandments.
- D. And as to serious transgressions, [repentance] suspends the punishment until the Day of Atonement comes along and atones.

---

<sup>56</sup> According to THURÉN (Sovituspaikka ja sovinto, 9–25) ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι refers to the bloody execution of Jesus. Rom 5:9 provides a more precise idea of the meaning of this expression; it indicates how the sinner will receive reconciliation and righteousness «in his blood» — the blood of Jesus is understood in the light of the Old Testament sacrificial theology where blood effects atonement and is the object through which sins are eliminated. This being the case the expression is an essential part of the typology of *kapporet* in Romans 3.

These four statements of atonement are reminiscent of four types of atonement that R. Ishmael expounded. The saying of R. Ishmael (died ca. 135 A. D.) is recounted in several Rabbinical passages, a fact which indicates its importance<sup>57</sup>. Lohse wonders why Ishmael's sayings were not taken to be part of the Mishnah<sup>58</sup>. However, Ishmael's sayings at many points run parallel to the content of m. Yoma 8:8 and it seems reasonable to conclude that Ishmael represents the central ideas of atonement expressed by early rabbis and that m. Yoma 8:8-9 is a summary of these opinions. Ishmael's four types of repentance are quoted below, according to b. Yoma 86a:

(1) If someone has violated a religious duty involving an act of commission but has repented, he does not move from that spot before he is forgiven forthwith. In this regard, it is said, 'Return, you backsliding children, says the Lord, I will heal your backsliding' (Jer 3:22).

(2) If someone has transgressed a negative commandment but has repented, repentance suspends the punishment and the Day of Atonement atones. In this regard it is said, 'For on this day shall atonement be made for you to cleanse you' (Lev 16:30).

(3) If someone has transgressed a rule, the penalty of which is extirpation or judicially inflicted capital punishment, but has repented, the repentance and the Day of Atonement suspend the matter, and suffering on the other days of the year effect atonement, and in this regard it is said, 'Then I will visit their transgression with the rod and their iniquity with strokes' (Ps 89:33).

(4) But one who has profaned the name of heaven — repentance has not got the power to effect suspension of the punishment, nor suffering to wipe it out, nor the Day of Atonement to atone, but repentance and suffering suspend the punishment, and death will wipe out the sin with them, and in this regard it is said, 'Surely this iniquity shall not be expiated by you until you die' (Isa 22:14).

It is easily seen that R. Ishmael's saying (1) corresponds to C and saying (2) to D in the Mishnah tractate. His saying (4) is a close parallel to B of the Mishnah with the difference that suffering plays an important part in Ishmael's saying while it does not in the Mishnah. On the other hand, all three elements of the Mishnah passages: repentance, Day of Atonement

<sup>57</sup> See LOHSE, Martyrer und Gottesknecht, 34 n. 2.

<sup>58</sup> LOHSE, Martyrer und Gottesknecht, 1955 33.

and death are attested in Ishmael's saying (4). It is worth noting that the Mishnah tractate does not speak at all about the atoning character of sufferings attested in Ishmael's expressions (3) and (4) which is perhaps explained by noting that sufferings as a non-cultic *Sühnemittel* are not emphasized by all Tannaim even though sufferings are often taken up in the sayings of Tannaim as Ishmael's formulation of the four types of atonement shows<sup>59</sup>. It is worth noting that Tosefta Yoma 5:9, which follows the saying of R. Ishmael, notes that sin offering and guilt offering, death and the Day of Atonement are efficacious only if man will repent. There is no mention of suffering. On the other hand, Mekhilta Tractate Bahodesh 7 — which expounds the traditions of the school of R. Ishmael clearly comments on Ex 20:7's description of how death with sufferings have expiatory value<sup>60</sup>:

But one who has profaned the name of heaven — repentance has not got the power to effect suspension of the punishment, nor the Day of Atonement to atone, nor suffering to wipe it out, but repentance and the Day of Atonement suspend the punishment, and the day of death along with suffering will wipe out the sin, and in this regard it is said, 'Surely this iniquity shall not be expiated by you until you die' (Is. 22:14) [T. Yoma 4:7-8] So Scripture says, 'That the iniquity of Eli's house will not be expiated with sacrifice or offering' (1 Sam 3:14). With sacrifice and offering it will not be atoned, but it will be atoned on the Day of Death.

Another distinction pertaining to atonement which is made in the Mishnah tractate concerns transgressions against man and God (8:9):

A. For transgressions done between man and the Omnipotence, the Day of Atonement atone.

B. For transgressions done between man and man, the Day of Atonement atones, only if the man will regain the good will of his friend.

<sup>59</sup> Concerning the role of suffering in the Rabbinical literature, see LOHSE, *Martyrer und Gottescknecht*, 29-32.

<sup>60</sup> See the text in J. Z. LAUTERBACH, *Mekhilta de-Rabbi Ishmael* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1976) 250-251; translation is from J. NEUSNER, *The Components of the Rabbinic Documents. From the Whole to the Parts VIII: Mekhilta Attributed to Rabbi Ishmael. Part Two* (Atlanta: Scholars Press 1997) (USF Academic Commentary Series) 115.



These passages are followed by statements where warnings are made against those who continue to sin after repentance:

He who says, 'I shall sin and repent, sin and repent' — they give him no chance to do repentance... 'I will sin and the Day of Atonement will atone', — the Day of atonement does not atone.

It is worth noting that repentance is emphasized only in the sacrificial rituals of the Day of Atonement and not at all in the case of the minor sacrifices in 8:8: «a sin offering and an unconditional guilt offering atone». Does the Mishnaic passage mean that repentance is not necessary for minor sacrifices? Hardly. This «remarkable» difference can be explained with reference to the Second Temple traditions containing detailed discussions of the role of repentance in *Yom Kippur*. These influenced the content of the Mishnah and repentance was included in passages which deal with *Yom Kippur* but not in passages which deal with sin offering and unconditional guilt offering. For example, Tosefta Yoma 5:9 states that sin offering and guilt offering are valid only when accompanied by repentance.

The Mishnah tractate Yoma and R. Ishmael's sayings regarding the four types of atonement lay the groundwork for further discussions of atonement among the rabbis. Three elements: repentance, suffering and death are important components of the atonement theology in the Rabbinical literature. And because the Rabbinical theology was formed after the destruction of the Second Temple it is natural that non-cultic Sühnemittel — deeds of charity, study of the Torah, prayers, and fasting — were emphasized (see, e. g., Ber 5a; 32b; 55a; Gittin 56a; Sanh 46b; jTa' an 65b,6; Sifre to Deuteronomy § 306).

«КНИГА ПОВЕСТВОВАНИЯ  
О ВЕЙЗАРО БАФАНЕ ВАЛЬДА МИКАЭЛЬ» —  
ПЕРВОЙ ЖЕНЕ МЕНЕЛИКА II

В рукописном отделе Института эфиопских исследований при Аддис-Абебском университете под инвентарным номером IES 2073 хранится небольшая рукописная книга в темно-красном кожаном переплете с тиснением. Она содержит 92 пергаменных страницы без пагинации, из которых текстом исписаны только 86. Этот текст на языке геэз, мертвом языке эфиопской классической литературы и богослужения, остался незаконченным и обрывается на половине строки на 86-й исписанной странице. Он имеет заголовок «Книга повествования о вейзаро Бафана Вальда Микаэль» (መልከረ፡ክሩሃ፡ለወደከር፡ባረና፡ወልደ፡ሚካኤል), способный заинтересовать любого, кто занимается историей Эфиопии конца XIX в.<sup>1</sup> Героиня повествования, дочь незначительного эфиопского феодала Вальда Микаэля («сына [св.] Михаила»), носившая христианское имя Валата Селласе («дщерь Троицы»), но более известная под своим мирским именем Бафана, была первой женой Менелика II, царя обширной эфиопской области Шоа, впоследствии ставшего императором Эфиопии. Бафана имела смелость (или неосторожность) связаться в политическую борьбу и выступить против своего мужа, отчего он развелся с нею в декабре 1877 г. и сослал в отдаленную деревню, где она умерла три года спустя. Таким образом, это «Книга повествования» является жизнеописанием неудачливой царицы и оказывается совершенно уникальным произведением в ряду памятников эфиопской историографии. Удивляет здесь не то обстоятельство, что эта история не царя, а царицы (такое случалось и раньше), и не то, что эта история осталась незаконченной (явление вполне обычное для эфиопской историографии), а прежде всего то, что писалась она уже после падения Бафаны, а отнюдь не в счастливый период ее жизни. Это

<sup>1</sup> Пользуюсь случаем принести глубокую благодарность проф. Ричарду Панкхерсту, любезно приславшему мне микрофиш этой рукописи для более основательного ознакомления с нею, нежели то, которое я мог позволить себе в Аддис-Абебе в течение бурных событий апреля и мая 1991 г.

видно и из самого изложения, и по тем анахронизмам, которые встречаются в тексте, когда такие лица, как Гобена Дачи и Дарге Сахле Селласе, действующие в 1877 г., называются титулами, присвоенными им лишь в 1878 г.

Все это совершенно нехарактерно для произведений официальной историографии, и наш памятник таковым вовсе не является. И отсутствие точных дат в повествовании, и безыскусный язык его, и убогая орфография текста заставляют видеть в нем произведение пера скорее какого-нибудь настоятеля собора средней руки, но отнюдь не придворного историографа, искусственного в своем ремесле. Похоже, что об этом же говорит и колофон, помещенный в конце первой части «Книги повествования»: «Да будет благословен Господь и да возвысится имя Его, внушившего нам все это и доведшего нас до сего часа, во веки веков! О госпожа наша, Валата Селласе, да будет сила помощи твоей убежищем от бедности грешному рабу твоему Эстифаносу вместе с братом моим, рабом твоим Гебре Селласе, и писцом его, Вальда Цадыком» — слова, вполне уместные в устах настоятеля собора, пользующегося пожертвованиями щедрой благотворительницы. По-видимому, этот священнослужитель решил отблагодарить ее, составив повествование о ее жизни, которое он написал (а вероятнее всего — судя по обилию орфографических ошибок, но вполне правильному литературному языку — надиктовал своему писцу Вальда Цадыку) так, как умел. В результате этих необычных обстоятельств и родилось не менее необычное произведение, совершенно выпадающее из устоявшейся системы эфиопских литературных жанров, которое предлагается вниманию читателя.

Судя по всему, эта рукопись № IES 2073, хранящаяся в Рукописном отделе Института эфиопских исследований, является автографом. При написании ее писец пользовался как черными, так и красными чернилами, а некоторые слова надписывал над строкой. При издании ее здесь слова, написанные в рукописи красными чернилами, выделены подчеркиванием, а надписи — курсивом. Издаваемый текст воспроизводится по рукописи буквально, орфографические и иные исправления, вносимые издателем, даются в подстрочных сносках. За орфографическую норму принимается не этимологическая форма, а эфиопская книжная традиция, нашедшая свое отражение в словаре Кидана Вальд Кэфле: ኪሳነ : ወልድ : ከፍሌ :: መጽሐፈ : ሰዋሰው : ወግስ : መወዝዝበ : ቃላት : ሐዲስ :: ፲፱፻፵፰ : ዓመተ : ምሕረት::

## Текст

(1)መፅሐፈ<sup>2</sup> : ዜናሃ : ለወይዘሮ : ባፈና : ወልደ : ሚካኤል

(2)ዝንቱ ድርሰት ዙደርሰ በመዋዕሊሁ ለንጉሥ አፄ ምኒልክ

ብዙ : ወርቅ : መርሻ : ጉሻ<sup>3</sup>

(3) በስመ : እግዚአብሔር : አብ : ዘኢይትዌለጥ : እምሕላዌሁ<sup>4</sup> : ወበስመ  
: እግዚአብሔር : ወልድ : ዘዕሩይ : ምስለ : አቡሁ : ወበስመ : እግዚአብሔር  
: መንፈስ : ቅዱስ : ዘዋህድ<sup>5</sup> : ምስለ : አብ : ወወልድ : ምልክናሁ : ዘሉቲ  
: ስብሐት : ወኃይል : ለዓለመ : ዓለም :: ንጽሕፍ : ዜናሃ : ለወይዘሮ :  
ባፈና : አዳም : ወሠናይት : እንተ : ትጽውድ : ከመ : ጎሕ : ወታስተርኢ  
: ከመ : ማኅተት : (4)ለርጉባን : ዘትሄሊ : ወትፈትሆ<sup>6</sup> : ለግፉዓን : ወለእለ  
: በጽድቅ : ይጼውዕዋ : ሰማኒት : ሥርጉት : በሰነ : ሃይማኖት : ወትትቁጸል  
: ዲበ : ርእሳ : አክለለ : ትእግሥት : ለዓለመ : ዓለም :: ወለይእቲሰ :  
ወይዘሮ : ባፈና : ኮኑ : አቡሃ : ወእማ : እምሰብእ : ጌራን : ወመሃይምናን  
: ወእምነገሥት : ርቱዓነ : ሃይማኖት : ወስመ : አቡሃ : ወልደ : ሚካኤል  
: ወእማ : ወለተ : ጃኤል :: ወነበረት : ኢሐቲ : ብእሲት : ወለቲ : ለዘርዓ  
: ያዕቆብ : ንጉሥ : እንተ : ሰማ : ዲቦራ : ወወለ(5)ደት : ዲቦራ : ራርያሃ  
: ራርያሂ : ወለደት : አስካልሃ : ወአስካልሂ : ከርቲያናዊትሃ<sup>7</sup> : ወክርስቲያናዊትሂ  
: አማኒተ : ክርስቶስሃ : ወአማኒተ : ክርስቶስሂ : አድንግልሃ : አድንግልሂ :  
አስናንያሃ : አስናንሂ : ወለደት : እንኮዪሃ : እምአገራ : መኮንነ : አርሾ :<sup>8</sup>  
ወውእቲሂ : ዙወልደ : እምወይዘሮ : አኃያ : ንግሥት : ወእምወለተ :  
ሳሙኤል : ጎሪት : ወክብርት : ዘአቀመት : ፀሐዩ : በስእለታ : ከመ : ኢያሱ  
: ወልደ : ነዊ : ዘአቀመ : ፀሐዩ : በግባዖን :: ወእኮዪሂ<sup>9</sup> : (6)ዋሲሃ : ዋሲሂ  
: ሰባርሃ : ሰባርሂ : አንቺንአሉሃ : አንቺናሉሂ : ተሰማሽሃ : እንተ : ይእቲ  
: ወለተ : ጃኤል : ወወለተ : ጃኤልሂ : ወለደት : ወይዘሮ : ባፈናሃ :  
እምአቤቶ : ወልደ : ሚካኤል : መኮንነ : መርሐ : ቤቴ : ወተዓቂረት :  
ወይዘሮ : ባፈና : ውስተ : ማኅፀነ<sup>10</sup> : እማ : ጎሪት : በዘመነ : ማርቆስ :

<sup>2</sup> መጽሐፈ

<sup>3</sup> Эта строка с именем владельца рукописи представляет собой оттиск современной печати.

<sup>4</sup> እምሕላዌሁ

<sup>5</sup> ዘዋህድ

<sup>6</sup> ወትፈትሐ

<sup>7</sup> ክርስቲያናዊትሃ

<sup>8</sup> ::

<sup>9</sup> ወእንኮዪሃ

<sup>10</sup> ማኅፀነ

ወንጌላዊ : አመ : ፴ሁ : ለጥር : ወተወልደት : በዘመኑ : ለሉቃስ : አመ : ፳ሁ : ወ፬ : ለወርቃ : ጥቅምት : በዕለተ : በዐሉ : ለአቡነ : ተክለ : ሃይማኖት : ሐዲስ : ሐ(7)ዋርያ : ወሰባኬ : ወንጌል :: ወነበረት : በቤተ : አቡሃ : ወእማ : እንዘ : ትገብር : ፈቃደሙ : ወትትጼዘዘሙ<sup>11</sup> : በኩሉ : ግብር : ከዊና : ከመ : ዓመት<sup>12</sup> : ወተተግህ : መዓልተ : ወሌሊተ : ወተቴሕት : ርእሳ : ለአግብርተ : አቡህ<sup>13</sup> : እማ : በከመ : ደቤ : መጽሐፍ : ዘአትሐተ : ርእሶ : ይከብር : ወዘአዕባዩ : ርእሶ : የሐሥር<sup>14</sup> :: ወአቡሃኒ : ኢይዜከራ : ከመ : ሐለወት : ወኢሐለወት<sup>15</sup> :: ወጎደጋ : ትንበር : ምስለ : አግብርተሁ : ወአዕማተሁ<sup>16</sup> : በ(8)ከመ : ደቤ : መጽሐፍ : እስመ : አቡየ : ወእምየ : ገደፋኒ : ወእግዚአብሔር : ተወክፈኒ :: ወአኃዊሃኒ : ወአኃቲሃኒ : ይሬስዋ : ከመ : ባዕድ : ወይማንንዋ : በኩሉ : መዋዕሊሃ : በከመ : ደቤ : ነቢይ : ወገደፋ : አኃዊሆሙ : ከመ : በድን : ርኩስ :: ወእግዚአብሔርስ : ኮነ : የዓቅባ : እስመ : ሐረያ<sup>17</sup> : ወአብደራ : ከመ : ትኩን : ፀወነ : ግፉዓን : ወምሥኪናን<sup>18</sup> :: ወከመ : ሐረዮ<sup>19</sup> : ምዓቀቦ : ለዳዊት : እንዘ : ሀሎ : ውስተ : ቤተ : ሳዖል : ንጉሥ :: በከመ : (9)አድኃኖ : እምዕደ<sup>20</sup> : አኃዊሁ : ለዮሴፍ : ወረሰዮ : እግዚአ : ለአኃዊሁ :: ባሕቱ : ታፈቅራ : እማ : ወትበጽሕ : እስከ : ለሞት : በእንተ : ፍቅራ :: በከመ : አፍቀረቶ : ርብቃ : ለዮዕቆብ : ወልዳ : እምነ : ኢሳው : አሁጉ<sup>21</sup> :: ወይእቲኒ : ወይዘሮ : ባፈና : አመ : በጽሐ : መዋዕለ : ውርዘታ : ሐፀያ : መስፍነ : ቦረና : ተንባላታዊ : እንተ : ስሙ : ደጅ : አዝማች : ይመሩ :: ወለዓከ<sup>22</sup> : ጎበ : አቡሃ : ወይቤሎ : ሀበኒ : ወለተከ : ትኩነኒ : ብእሲ(10)ተ :: ወአባየ : አቡሃ : ውሂቦታ : እስመ : ታሴኒ<sup>23</sup> : ቤቶ : ከዊና : ከመ : ዓመት<sup>24</sup> :: ወእምድኅረ : ጐንዳይ : መዋዕል : ወሀባ : ለ፩ወሬዛ : ወእንዘ : ትነብር : ህየ : ርእያ : ፩ብእሲ : ወዓሊሁ : ለመኮንነ : ሞረት : እንተ : ስሙ : አቤቶ : ሰይፉ : ወውእቲኒ : ደቂቀ : ሣህለ : ሥላሴ : ንጉሠ : ሸዋ :: ወዜንዎ : ከመ :

<sup>11</sup> ወትትጼዘዘሙ

<sup>12</sup> አመት

<sup>13</sup> አቡሃ

<sup>14</sup> ዮጎሥር

<sup>15</sup> ሀለወት : ወኢሀለወት

<sup>16</sup> ወአእማተሁ

<sup>17</sup> ጎረያ

<sup>18</sup> ወምስኪናን

<sup>19</sup> ጎረዮ

<sup>20</sup> እምእደ

<sup>21</sup> አጉሁ

<sup>22</sup> ወለአከ

<sup>23</sup> ታሄኒ

<sup>24</sup> አመት

ሠናይተ : ላሀይ<sup>25</sup> : ወሰን<sup>26</sup> :: ወይቤ : ውእቲ : መኮንን : አምጽዕዋ<sup>27</sup> : ጎቤየ  
 : ወትኩሳኒ : ብእሲትየ :: ወወሰድዋ : ጎቤሁ : መሲጦሙ : እምውእቲ :  
 (11)ወሬዛ : ወአንበራ : ምስለ : እጎታ : ዘእንበለ : ያእምራ : ወአሜሃ : ሰምዓ  
 : መኮንን : ከመ : ኮነት : እጎታ : በሥጋ : ደንገጽ<sup>28</sup> : ወወሀባ : ለ፩ :  
 መኮንን : ዘስሙ : አፈ : ንጉሥ : በዳኔ :: ወጸንሰት<sup>29</sup> : እምኔሁ : በከመ :  
 ጸንሰት<sup>30</sup> : ትእማር : እምይሁዳ : ንጉሠ : ጃኤል : በጽሚት : ዘእንበለ :  
 ያእምራ : ወሰምዓት : እጎታ : ከመ : ጸንሰት : ተመዓት : ዓቢየ : መዓተ  
 : ወትቀስፋ<sup>31</sup> : ኩሎ : ዕለት :: ወአሜሃ : ሰምዓት : እማ : ከመ :  
 ትት(12)ወከፍ : ግፍዓ : በቤተ : እጎታ : ሐረት : ጎቤሃ : እንዘ : ትግዕር  
 : ወትበኪ : እስመ : ታፈቅርዋ : እምኩሎን : ዓዋልዲሃ<sup>32</sup> : ወበከየት :  
 ቅድሜሁ : ለመኩንን : ወትቤሎ : ሀበኒ : ወለትየ : ወውእቲኒ : ይቤላ :  
 ሐራ : ሰዲያ : ወዕቀቢያ : በሠናይ : ማዕቅብ : እስመ : ፀንሰት : ወወሰደታ  
 : እማ : ውስተ : ቤታ :: ወወለደት : በሀየ : ወለተ : ሀሪተ<sup>33</sup> : ዘስማ :  
 ወይዘሮ : መንናሰብሽ : ወይቤ : አቡሃ : እንከሰ : እሁብ : ለተንባላታዊ :  
 መኩንን : ቅድመ : ዘአበይከዎ : ወለእ(13)መ : ሰምዓት : ዘንተ : ነገር :  
 ወይዘሮ : ባፈና : ትቤ : ኢየሁዳ : ነፍሰየ : በእንተ : ከብረዝ : ዓለም<sup>34</sup>  
 : ይሄይሰኒ : አአድሉ : ለአምላክየ : እምአድልዎ : ከብረ : ዝንቲ : ዓለም  
 :: በከመ : ይቤ : መከብብ : ኩሎ<sup>35</sup> : ከንቲ : ዘታሕተ : ሰማይ : ወካዕበ :  
 ይቤ : መጽሐፍ : ምንት : ይበቀሃ : ለሰብእ : ለእመ : ኩሎ : ዓለማተ :  
 ረብሐ : ወነፍሶ : ኃጉላ :: ወአሜሃ : ርእየ : እግዚአብሔር : ከመ : ሠናይ  
 : ሕሊናሃ<sup>36</sup> : አድኃና : እምእደ : መኩንን : ተንባላታዊ : በከመ : አድጎና  
 : ለእግ(14)ዘእ : ኃረያ : እምዕደ<sup>37</sup> : ሞተለሚ : ዕልው : ወተሰደት : እምቤተ  
 : አቡህ<sup>38</sup> : ወሐረት : ሀገረ : የወንጭ : ወእንዘ : ትነብር : ሀየ : ርእያ :  
 ፩ መኮንን : ዘስሙ : አቤቶ : ተሰማ : ወነሥአ : ወረሰያ : ብእሲተ : ወነበረት  
 : ምስለ : አቤቶ : ተሰማ : እስከ : ወለደት : ተባዕተ : ወአንሰተ :: ወበውእቲ

<sup>25</sup> ላሕይ

<sup>26</sup> ሥን

<sup>27</sup> አምጽእዋ

<sup>28</sup> ደንገፀ

<sup>29</sup> ፀንሰት

<sup>30</sup> ፀንሰት

<sup>31</sup> ወትቀሥፋ

<sup>32</sup> አዋልዲሃ

<sup>33</sup> ጎሪተ

<sup>34</sup> ከብረ : ዝዓለም

<sup>35</sup> ኩሎ

<sup>36</sup> ጎሊናሃ

<sup>37</sup> እምእደ

<sup>38</sup> ሃ

: መዋዕል : አስተዋደደዋ : ሐሳውያን<sup>39</sup> : ጎበ : እጎወ : ብእሲሃ : አቤቶ :  
 ከብረት : እስመ : ውእቱ : መኩንነ : ታሞ<sup>40</sup> ወውእቱኒ : ፈትሐ : ሳዕሌሃ  
 : ወይቤ : አዕት(15)ትሞ<sup>41</sup> : እምቤታ : ወትትፈለጥ : እምብእሲሃ : ወትሐር  
 : ዕራቃ : ወኢለበወ : ቃለ : መጽሐፍ : ዘይቤ : ብእሲ : ወብእሲት : ፩  
 ሥጋ : እሙንቱ : ዘእግዚአብሔር : አስተፃመረ : ኢይክል : ሰብእ : ይፍልጥ  
 : ወይሌሊ : እስመ : ግዙፈ : ልብ : ብእሲሁ : ወወጽአት : ሶቤሃ : ዕራቃ  
 : ዘእንበለ : ንዋይ :<sup>42</sup> ለብእሲሃኒ : ይቤሎ : እንከሰ : ኢትቅረብ : ጎቤሃ :  
 ወኢትትራድአ : በልብስ : ወበሲሳይ : ወውእቱኒ : ይቤ : ኦሆ : በእንተ :  
 ፍርሀቱ : ወተወግዘ : በ(16)ዝንቱ : ነገር : ወአሓዘ(?) : ለወልዳ : ዘስሙ :  
 ኃይለ : ጊዮርጊስ : ዮጊ : ለእመ : ዓለወ : መሐላሁ : ብእሲሃ : ወሐረ :  
 ጎቤሃ : ከመ : ይቅትልዎ : ለወልዳ : ህዩንተ : አቡሁ :<sup>43</sup> ወነበረት : ፫ተ  
 : ዓመተ : ውስተ : መርሐ : ቤቴ : እንዘ : ተበኪ : በእንተ : ደቂቃ :  
 ወበእንተ : በዓታ<sup>44</sup> : እምሀገረ : አበዊሃ : ወተወክፈት : ግፍዓ : ዘእንበለ :  
 አባሳሃ :: ወእምድጎረዝ : ትቤ : ብእሲተ : መኮንን : እንተ : ሰማ : ሽማተሽ  
 : አውጽእዎ<sup>45</sup> : እምሀገርዮ : ወትሐር : ጎበ : ካልፅ<sup>46</sup> :: ወ(17)ሶቤሃ :  
 አውጽዕዎ<sup>47</sup> : አፍአ : ረበናት : ወኃጥዕት<sup>48</sup> ::<sup>49</sup> ምዕራፈ : ጎበ : ታሰምክ :  
 ወተሐድር<sup>50</sup> : ቦቱ : ወሐደረት<sup>51</sup> : ውስተ : አንቀጸ : ቤተ : ክርስቲያን :  
 ዘደብረ : አማኩኤል : እንተ : ይእቲ : ቆፎና : በከመ : ሐጥአት<sup>52</sup> : ምዕራፈ  
 : ቅድስት : ድንግል : አመ : ተሰደት : ምድረ : ግብጽ :: ወእምዘ : አደወት  
 : ፊለገ : ሺማ : ወበጽሐት : ሀገረ : ጠንበላ : እስመ : ውእቱ : ሀገረ : አበዊሃ  
 : ወአዕጋሪሃኒ<sup>53</sup> : ልምሉማት : ዮብስ : እምዋዕዮ : ፀሐይ : ወታውጎዝ :  
 አንብዓ : (18)ከመ : ማዩ : ክረምት : ወበውእቱ : ሀገር : ረከባ : ፩  
 እምአዝማዲሃ : ዙተግብዓ<sup>54</sup> : ምስለ : አቤቶ : ተሰማ : ብእሲሃ : እስመ :

<sup>39</sup> ሐሳውያን<sup>40</sup> ::<sup>41</sup> አእትትዋ<sup>42</sup> ::<sup>43</sup> ::<sup>44</sup> በአታ<sup>45</sup> አውፅእዎ<sup>46</sup> ካልእ<sup>47</sup> አውፅእዎ<sup>48</sup> ወኃጥአት<sup>49</sup> ;<sup>50</sup> ወተጎድር<sup>51</sup> ወጎድረት<sup>52</sup> ጎጥአት<sup>53</sup> ወአእጋሪሃኒ<sup>54</sup> ዙተግብአ

ጼወወ<sup>55</sup> : አልሕምቲሁ : ወአፍራሲሁ : ውስተ : ፀብዕ<sup>56</sup> :: ወይቤላ : ሀብኒ  
 : ንዋይየ : ዙሥኣኒ : ምትኪ : አመ : ወርኃ : ፀብዕ<sup>57</sup> :: ወይእቲኒ : ትቤሎ  
 : በእይቱ : ርኢኩ : ንዋየ : ዚአከ :: ወማዕዜ<sup>58</sup> : ዓረጉ : ውስተ : ፀብእ<sup>59</sup>  
 : ምስለ : ምትየ : ቦኑ : ልማድ : ውስተ : ሀገርከሙ : ከመ : ትግብዕ<sup>60</sup> :  
 ብእሰት : ወስተ : ፀብእ : ምስለ : ብእሲሃ : ወ(19)ትፈትሕ : ፍትሐ : ነቢራ  
 : ማዕከለ<sup>61</sup> : ጉቡዓን<sup>62</sup> :<sup>63</sup> ወውእቲኒ : ሐረ : ጎበ : መኮንን<sup>64</sup> : ሀገር : ወይቤ  
 : አምጽእ : ሊተ : ዛተ : ብእሲተ : ከመ : ትትፋታህ<sup>65</sup> : ምስሌሃ : በእንተ  
 : ንዋይየ : ዙሥኣኒ : ብእሲሃ : አመ : ወርኃ : ቀትል : ወጸውዓ : ፍጡነ  
 : መኮንን : ሀገር :<sup>66</sup> ወይእቲኒ : ሐረት : ጎቤሁ :<sup>67</sup> በሐዘን : ዕፁብ<sup>68</sup> :  
 ወጸለየት : እንዘ : ትብል : ተንሥኦ : እግዚኦ : ርድኣኒ : ወአድኅኒ : በእንተ  
 : ስምከ : ስምዓኒ : እግዚኦ : ጸሎትየ : (20)ወአጽምዓኒ : አንብዕየ :  
 ወኢትፀመመኒ : እስመ : ፈላሲ ኣነ : ውስተ : ምድር :: አምላኪየ : እግዚእየ  
 : ውስተ : ቅስትየ :: ወተቀሐወት : ምስለ : ውእቱ : ብእሲ : ወኢያርትዓ  
 : ላቲ : ፍትሐ : ውእቱ : መኮንን : ወበምክንያተ : ዠንቱ : ነገር : ወጽኦት<sup>69</sup>  
 : ውስተ : ሀገር : ይፋት : ወበጽሐት : ጎበ : ደብረ : ብርሃን : መካነ :  
 መንግሥቱ : ለዘርዓ : ያዕቆብ : ንጉሥ : በመዋዕሊሁ : ለንጉሠ : ነገሥት :  
 ቴዎድሮስ : ወበመዋዕለ : ጳጳስና(21)ሁ : ለሰላማ : ሐዋርያ : ወንጌላዊ :: ወሶበ  
 : ርእይዋ : መኪንንተ : ይፋት : አንከሩ : እምነ : ላህያ : ወስና<sup>70</sup> :  
 ወተበዓሱ<sup>71</sup> : በበይናቲሆሙ : ኣነ : እወስድ : ወኣነ : እወስድ :: ወይእቲ :  
 አሚረ : ሰምዓ : መኮንን : ዘከሙ : አፈ : ንጉሥ : አቦዬ : ዘይቀንያ :  
 ለብሔረ : ሸዋ : እምታሕተ : ሥልጣኑ : ለቴዎድሮስ : ንጉሥ : ይቤ :  
 አምጽእዋ : ጎቤየ :: ወወሰድዋ : ጎቤሁ : ወሶበ : ርእያ : ተሠጠ : መንጦላዕተ  
 : ልቡ : ወፈተዋ : በከመ : ፈተዋ : (22)ዳዊት : ለቤርሳቤህ : ሶበ : ርእያ

<sup>55</sup> ጼወወ<sup>56</sup> ጸብእ<sup>57</sup> ጸብእ<sup>58</sup> ወማእዜ<sup>59</sup> ጸብእ<sup>60</sup> ትጸብእ<sup>61</sup> ማእከለ<sup>62</sup> ጉቡአን<sup>63</sup> ::<sup>64</sup> መኮንን<sup>65</sup> ትትፋታሕ<sup>66</sup> ::<sup>67</sup> ;<sup>68</sup> ዕጽብ<sup>69</sup> ወዕኦት<sup>70</sup> ሥና<sup>71</sup> ወተባኣሱ



: ወኣብዓ : ውስተ : ጽርሑ : ወረሰያ : ብእሲተ : ወነበረት : በብዙነ :  
 ፍቅር : ወወለደት : እምኔሁ : ተባዕተ : ወአንስተ :<sup>72</sup> ወእምቅድመ : እሉኒ  
 : ወለደት : ወልዳ : ዘሠናይ : ራዕዩ : ዘስሙ : አመንሸዋ : እምካልዕ<sup>73</sup> :  
 ወእምዝ : (ሐረ) አፈ : ንጉሥ : አቦዩ : ውስተ : ብሔረ : ጐንደር :  
 ወአዕረፈ : በሆዩ :: ወረሰዮ : በኩረ : ለአገሂሁ : ዘተወልደ : እምኔሃ :  
 ዘውእቱ : ግዛው : ወባረኮ : በረከት<sup>74</sup> : መንፈሳዊት : በከመ : ባረኮ : ይስሐቅ  
 : (23)ለያዕቆብ : ወልዱ : ወአሜሃ : ተንሥኡ : ሳዕሌሃ : በፀብዕ<sup>75</sup> :  
 አዝማዲሁ : ወአሞሙ : ለካልዓን<sup>76</sup> : ደቂቁ :: ወተበሐሉ<sup>77</sup> : በበይናቲሆሙ  
 : ንዑ : ናቅሞ : ላቲ : ሰምዓ : በሐሠት<sup>78</sup> : ወንበል : ረከብናሃ : እንዘ :  
 ትዜሙ : ወእምአኮ : ንቅትላ :: ባሕቱ : አድኃና : እግዚአብሔር : እምእዳሆሙ  
 : ለእሙንቱ : ኃያላን : በከመ : አድኃና : ለሶስና : እምዕደ<sup>79</sup> : ረበናት :<sup>80</sup>  
 ወይእቲኒ : ተሰደት : ውስተ : ብሔረ : መንዝነ : ወነበረት : ሆዩ : በፍዕት<sup>81</sup>  
 : ዓቢይ :: (24)ወበውእቱ : መዋዕል : ተንሥኡ : መስፍን : ዘስሙ : አቤቶ  
 : በዛብህ : ወቀነያ : ለብሔረ : ሸዋ : በኃይል : እስመ : አንገሥዎ :  
 ሳዕሌሆሙ : መኪንንተ : ሼዋ ::<sup>82</sup> በከመ : አንገሥዎ : እነ(እ)ስራኤል  
 ለኢዮርብም : በፍትወቶሙ :<sup>83</sup> ሼዋኒ : ነበረት : ባሕቲታ : ዘኢንበለ :  
 አጋዕዝቲሃ : አምጣነ : ተሰዱ : በውእቱ : መዋዕል : ወይቤ : አቤቶ : በዛብህ  
 : ፀውዕዎ<sup>84</sup> : ለይእቲ : ብእሲት : ከመ : ንርዓይ<sup>85</sup> : ላቲ : ጦማረ : ትእዛዘ  
 : ብእሲሃ : ዘአዛዘ : ለደቂቁ : እንተ : ከልዕዋ<sup>86</sup> : አዝማ(25)ዲሁ : ወእሞሙ  
 : ለካልዓን<sup>87</sup> : ደቂቁ : እስመ : ዩአምር : ቀዳሚ : ከመ : ተሰደት : በግ  
 ፍዕ :: ወሐረት : ወይዘሮ : ባፈና : ወበጽሐት : ሀገረ : ወልደ : ተንሣይ :  
 ወኮነ : ጐባኤ<sup>88</sup> : ውስተ : ውእቱ : መካን : ወተጋብዑ<sup>89</sup> : መኪንንት :

<sup>72</sup> ::

<sup>73</sup> ካልእ

<sup>74</sup> በበረከት ?

<sup>75</sup> በጽብእ

<sup>76</sup> ለካልአን

<sup>77</sup> ወተባህሉ

<sup>78</sup> ቤሐሰት

<sup>79</sup> እልእደ

<sup>80</sup> ::

<sup>81</sup> በግፍዕት

<sup>82</sup> ;

<sup>83</sup> ::

<sup>84</sup> ጸውዕዋ

<sup>85</sup> ንርአይ

<sup>86</sup> ከልእዋ

<sup>87</sup> ለካልአን

<sup>88</sup> ጐባኤ

<sup>89</sup> ወተጋብኡ

ወተከስተቶ<sup>90</sup> : ዛቲ : ጦማር : ማዕከለ<sup>91</sup> : ጉባዔ<sup>92</sup> : ወኮነት : ሰምዓ : ለወልዳ  
 : ከመ : ረሰቡ : በኩረ : ለኢኃዊሁ :: ወእምዝ : ወሀባ : ምዕራፈ : ምንገለ  
 : ምሥራቅ : እንተ : ሰማ : ገደልጌ :: ወነበረት : ህየ : እንዘ : ትገብር :  
 ተዝካሮ : ለብእሲ : አፈ : (26)ንጉሥ : አቦዪ :<sup>93</sup> ወእንዘ : ትሄሉ : ህየ :  
 መጽአ : ንጉሥ : ምኒልክ : እምብሔረ : ጐንደር : ወተመይጠ : እምዩዋዩ  
 : ምስለ : ገዳማን : መኳንንቲሁ : ወተዓበዖ<sup>94</sup> : አቤቶ : በዛብህ : እስመ :  
 አዕላፍ : መኳንንተ : ሸዋ : ሀለው : ምስለ : አቤቶ : በዛብህ : ወሞዖ : ንጉሥ  
 : ምኒልክ : በኃይለ : እግዚአብሔር : ወበሰእለቱ : ለማር : ጊዮርጊስ :  
 ሰማዕተ : ኃይል : በከመ : ይቤ : ዳዊት : እሙንቱ : በአፍራስ : ወበሠረገላት  
 : ወንሕነሰ : ነዓቢ : በሰመ : እግዚአብሔር : አምላክነ : (27)እሙንቱሰ :  
 ተዓቅፁ<sup>95</sup> : ወወድቁ : ወንሕነሰ : ተንሣዕነ : ወረታዕነ :: ወቦአ : ብሔረ :  
 አቦዊሁ : ነገሥት : እንተ : ይእቲ : ሀገረ : ሹዋ :: ወይእቲሰ : ወይዘሮ :  
ባፈና : ሐረት : ምስለ : አምኃ : ብዙኅ : ወሶበ : ርእያ : አንከረ : እምነ  
 : ላህያ : ወስና<sup>96</sup> :: እስመ : ጽጌ : ሮማን : ይመስል : መላትሂሐ<sup>97</sup> :  
 ወአዕይንቲሐ<sup>98</sup> : ፍሱሐት<sup>99</sup> : እምወይን : ወአስናኒሐ<sup>100</sup> : ጽዕድዋት<sup>101</sup> :  
 እምሐሊብ : ወንብረተ : ከሣዳ : ይመስል : ከመ : አርማክቆስ : ግብረ :  
 ዕደ<sup>102</sup> : ኬንያ : ወአጥባቲ(28)ሃ : ከመ : ሄላ : ወቆማ : ይመስል : ከመ  
 : በቀልት : መዓርዒር : ቃላ :: ወአብዓ<sup>103</sup> : ውስተ : ጽርሑ : ልዕልት :  
 ወረሰያ : ንግሥተ : በላዕለ : መንግሥቱ : ሰፍሕት :: በውእቱ : መዋዕል :  
 መጽአት : ብእሲት : ክብርት : ዠማኸሽ : እስመ : ሞተ : ብእሲሃ :  
 ወሐጥአን<sup>104</sup> : ምዕራፈ : ከማሃ : ወተሰደት : በከመ : ሰደደት : ኪያሃ :  
 ወተገፍዓት : በከመ : ገፍዓት : እስመ : ይነብር : እግዚአብሔር : በአስተባርቶ  
 : ወእንዘ : ይፈዲ : ለኩሉ<sup>105</sup> : በከመ : ምግባሩ :: ወይእቲሰ : ወ(29)ይዘሮ

<sup>90</sup> ወተከሥተቶ<sup>91</sup> ማእከለ<sup>92</sup> ጉባኤ<sup>93</sup> ::<sup>94</sup> ወተጽብዖ<sup>95</sup> ተዓቅጽ<sup>96</sup> ወሥና<sup>97</sup> መላትሂሃ<sup>98</sup> ወአዕይንቲሃ<sup>99</sup> ፍሠሐት<sup>100</sup> ወአስናኒሃ<sup>101</sup> ጸዓድዋት<sup>102</sup> እደ<sup>103</sup> አብአ<sup>104</sup> ወኃጥአት<sup>105</sup> ለኩሉ

፡ ባፈና ፡ ኢተዘከረት ፡ አባሳሃ ፡ ዘገብረት ፡ ለዕሌሃ ፡ ጸሐመ ፡ ይቤ ፡ መጽሐፍ  
 ፡ ኢትማፆ<sup>106</sup> ፡ ለእኩይ ፡ በእኩይ ፡ ግሙራ ፡ ወሰዓለት<sup>107</sup> ፡ ለንጉሥ ፡ ከመ  
 ፡ ይግበር ፡ ላቲ ፡ ኩሎ ፡ መፍቅዳተ ፡ ዓለም ፡ ወይእቲኒ ፡ ነሰሐት ፡  
 በእንተ ፡ ዕበደ ፡ አዕምሮታ<sup>108</sup> ፡ ወእምዝ ፡ ሐረ ንጉሥ ፡ ምኒልክ ፡ ውስተ  
 ፡ ሀገረ ፡ ወሎ ፡ ወገብረ ፡ ትዕይንተ ፡ ወይእቲኒ ፡ ወይዘሮ ፡ ባፈና ፡ ሐረት  
 ፡ ምስሌሁ ፡ ወደቂቃኒ ፡ ምስሌሃ ፡ ወበ፩ ፡ እመዋዕል ፡ ሐረት ፡ ወለታ ፡  
 ገበ ፡ ይማሙ ፡ መሐመድ ፡ (30)ወዘመወት ፡ ምስሌሁ ፡ ወረሰያ ፡ ብእሲተ  
 ፡ ወአሜሃ ፡ ሰምዓ ፡ አባ ፡ ኢትናቲዎስ ፡ ጳጳስ ፡ ዘኢትዮጵያ ፡ ፈነወ ፡ ገቤሃ  
 ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ በይነ<sup>109</sup> ፡ ምንት ፡ ሰዓርኪ ፡ ሕገ ፡ አበውኪ ፡ ወአማክንኪ  
 ፡ ሥጋሁ ፡ ወደሙ ለክርስቶስ ፡ ወወሀብኪ ፡ ቅድስተ ፡ ለከለባት ፡ ወሰሚዓ  
 ፡ ደንገጸት<sup>110</sup> ፡ እምቃሉ ፡ ፈነወት ፡ ገቤሁ ፡ እንዘ ፡ ትብል ፡ ኦአቡዩ ፡ አንሰ  
 ፡ ክርስቲያዊት ፡ አቡዩሂ ፡ ወእምዩሂ ፡ ደቂቀ ፡ ክርስቲያን ፡ እሙንቱ ፡  
 ወይእዜኒ ፡ ማሰነት ፡ ወለትዩ ፡ ወጎደገት ፡ ሕገ ፡ አ(31)ዝማዲሃ ፡ ባሕቱ ፡  
 ይአምር ፡ አምላክ ፡ አበዊነ ፡ ወአምላክ ፡ ዚአክ ፡ ዘአወፈዩክ ፡ ሥልጣነ ፡  
 ሰማያት ፡ ወምድር ፡ ከመ ፡ ትአስር ፡ ወትፍታሕ ፡ ዘረሰዩ ፡ ሳዕሌሃ ፡ ዘንተ  
 ፡ ግብረ ፡ ባሕቱ ፡ ጸሊ ፡ በእንቲአሃ ፡ እስመ ፡ ጸሎተ ፡ ጳድቅ ፡ ይሰምዕ  
 ፡ እግዚአብሔር ፡ ወውእቲኒ ፡ ካዕበ ፡ ለአክ ፡ ገቤሃ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ እመ  
 ፡ ኢገበርኪ ፡ ዘንተ ፡ ነገረ ፡ በፈቃድኪ ፡ አልብኪ ፡ አባሳ ፡ ወኢኃጢአት  
 ፡ ወአነሂ ፡ እስእል ፡ በእንቲአሃ ፡ ገበ ፡ እግዚአብሔር ፡ መሐሪ ፡  
 ወመሥተሣህል ፡ ዘኢይፈቅድ ፡ (32)ሞቶ ፡ ለኃጥዕ<sup>111</sup> ፡ ዘእንበለ ፡ ግብዓት<sup>112</sup>  
 ፡ ከመ ፡ ይሜጣእ ፡ እምፍኖተ ፡ ሰጎተቶ<sup>113</sup> ፡ ወእመሥገርቱ ፡ ለዲያብሎስ  
 ፡ ወለኪሰ ፡ ይጎድግ ፡ ለኪ ፡ ኃጢአተኪ ፡ ወያኑጎ ፡ መዋዕለኪ ፡ ለዓለመ  
 ፡ ዓለም ፡ ወነበረት ፡ ወይዘሮ ፡ ባፈና ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ ንጉሥ ፡ ፲ወ፪  
 ዓመተ ፡ እንዘ ፡ ትገብር ፡ ሠናያተ ፡ ወትሜሕር ፡ ነዳያነ ፡ ወትናዝዝ ፡  
 ገዙናነ<sup>114</sup> ፡ ወትትዌከፎሙ ፡ ለዕቤራት ፡ ወለእጊለ ፡ ማውታ ፡ ወእንዘ ፡  
 ታረትዕ ፡ ሃይማኖተ ፡ ማርቆስ ፡ ወንጌላዊ ፡ ወእንዘ ፡ ትትባረክ ፡ በአፈ ፡  
 ጳጳስ ፡ ዘኢትዮጵያ ፡ ወታ(33)ሴኒ<sup>115</sup> ፡ ሢመቶሙ ፡ ለመኳንንት ፡ ወለመሣፍንት<sup>116</sup>  
 ፡ ወትስልል ፡ ምሕረተ ፡ ለኩሉ ፡ ፍጥረት ፡ ገበ ፡ ንጉሥ ፡ በከመ ፡ ሰአለት

<sup>106</sup> ኢትማኦ

<sup>107</sup> ወሰአለት

<sup>108</sup> እበደ ፡ አእምሮታ

<sup>109</sup> በበይነ

<sup>110</sup> ደንገፀት

<sup>111</sup> ለኃጥእ

<sup>112</sup> ግብአት

<sup>113</sup> ሰሕተቶ

<sup>114</sup> ሕዙናነ

<sup>115</sup> ወታ(32)ሣኒ

<sup>116</sup> ወለመሳፍንት

: አስቴር : ምሕረተ : ለደቂቀ : ጽኑል :<sup>117</sup> ወእሙንቲሰ : ጸልዕዋ : ህየንተ  
 : ዘአፍቀረቶሙ : ወመሃንዋ : ህየንተ : ዘአክበረቶሙ :: በከመ : ደቤ : ዳዊት  
 : ፈደደኒ : እኪተ : ህየንተ : ሠናይት :<sup>118</sup> ወይእቲኒ : ተሐውከት<sup>119</sup> : ፈድፋደ  
 : በእንቲአሆሙ : ወትስአሎ : ለንጉሥ : ከመ : ትፃዕ<sup>120</sup> : እምቤቱ :  
 ወኢተዘከረት : ዘትቀኒ : ኩሎ : ዓለመ : እምብዝኃ : ፀላዒሃ<sup>121</sup> :  
 ወው(34)እቲኒ : ደቤላ : ኢየሁድዝኒ : ትሐሪ : ወለእመ : ሐርኪ : ገዳመ  
 : ተሀቢዓኪ<sup>122</sup> : አነ : አውዕያ : ለገዳም : ወዕቀትሎሙ<sup>123</sup> : ለእለ : ሀለው  
 : ውስቲታ : ወሀዕሀት<sup>124</sup> : ወትቤ : ካዕበ : እፎ : እከውን : ወገበ : አይቱ  
 : እበጽህ<sup>125</sup> : እመኒ : ሐርኩ : ገዳመ : መካከላት : ይትከዓው : ደሞሙ :  
 በእንቲአየ : ወለእመ : ሐርኩ : ገበ : መኪንንት : ኢያፈቅሩኒ : ወይሁቡኒ  
 : እጊዞሙ : ወኢይክሉ : አስናሰሎትየ : ወዜነወት : ትካዘ : ልባ : ለእሁኃ<sup>126</sup>  
 : ተወንድ : በለይ : ወትቤሎ : አሐውር : ገዳመ : ወእነብር : ውስተ :  
 (35)ብሔረ : ብዕድ :<sup>127</sup> ወውእቲኒ : ደቤላ : በጉህሉት<sup>128</sup> : ለምንት :  
 ተሐውሪ : ርሁቀ<sup>129</sup> : እንዘ : ሀሎኩ : አነ : እሁኪ<sup>130</sup> : ወእንዘ : ሀሎ : ሀገረ  
 : አቡኪ : ታሞ : ዘእጉዝ : በእዳኪ : ንፂ : ንባዕ : ውስቲቱ : ወእመውት  
 : ህየ : ምስሌኪ :: ወእምዝ : አስተጋብዓት<sup>131</sup> : ወዓልያኒሃ : ወዜነወቶሙ :  
 ከመ : ቀዳሚ : ወይቤልዋ : በኀገረ : ሂጣን<sup>132</sup> : እንዘ : ሀለወት : ሀገረ : አነዋሪ  
 : ወሀለው : ህየ : ሙቁሐን : እለ : እሙንቲ : ደጃች : (36)መሸሻ : ደጃች  
 : ዘዞዬ : ወአባ : ዋጠው : ንፍታሕ : እሎንተ : ሙቁሐነ : ወንባዕ : ብሔረ  
 : ታሞ : ወይእዜኒ : ትብሊዮ : ለንጉሥ : ጎድገኒ : እሐር : ገበ : ፈቀድኩ  
 : ወአነ : እሁብከ : ሙቁሐኒከ : ወውእቲኒ : ደቤለኪ : እሆ : ወይእቲኒ  
 : መሰላ : ጽድቆ : ነገሮሙ :: ወሐረት : በየውሃተ : ልባ : ወአደምዌ :  
 በጉጎሎቶሙ : በከመ : አደመ : ለዳዊት : ጉጎሎተ : አቤሴሎም : ወልዱ ::

117 ::

118 ::

119 ተሀውከት

120 ትፃእ

121 ጸላኢሃ

122 ተገቢአኪ

123 ወእቀትሎሙ

124 ወሀውሀት

125 እበጽሕ

126 ለእጉሃ

127 ::

128 በጉሕሎት

129 ርሐቀ

130 እጉኪ

131 አስተጋብዓት

132 ጊጣን

ወቦአት ፡ ብሔረ ፡ ታሞ ፡ ወለአከት ፡ ገበ ፡ አሁኑ<sup>133</sup> ፡ ደጃች ፡ ተወንድ ፡  
 በላይ ፡ ወ(37)ትቤ ፡ ነፃ ፡ ገቤየአ ፡ ፍጡነአ ፡ እስመአ ፡ ቦዕኩአ<sup>134</sup> ፡ ብሔረ  
 ፡ ታሞአ ፡ በከመ ፡ ትቤለኒ ፡ አንተ ፡<sup>135</sup> አውሥአ ፡ ወይቤ ፡ አይቱ ፡  
 አአምረኪ ፡ ወአይቱ ፡ ተናገርኩኪ ፡ እንከሰ ፡ አንቲ ፡ ተአምሪ ፡ ወቀደመ ፡  
 ዓለዎታ ፡ በከመ ፡ ቀደመ ፡ መኪሮታ ። ወእምዝ ፡ ለአከት ፡ ገበ ፡ ንጉሥ  
፡ ምኒልክ ።<sup>136</sup> እንዘ ፡ ትብል ፡ አእግዚእየ ፡ አንተ ፡ ተአምር ፡ ቃዳሚ ፡ ከመ  
 ፡ ጸልዑኒ<sup>137</sup> ፡ መኪንንቲከ ፡ ወሰብአ ፡ ቤትከ ፡ ይእዜኒ ፡ ንግበር ፡ መሀላ ፡  
 ከመ ፡ እሑር ፡ ገበ ፡ ፈቀድኩ ፡ ወዚአየኒ ፡ እሁብከ ፡ (38)መቁሐኒከ ፡  
 ወኩሎ ፡ ንዋየ ፡ ዘወሀብከኒ ። ወይቤላ ፡ አሆ ፡ ይኩን ፡ በከመ ፡ ትቤሊ ።<sup>138</sup>  
 ወገብሩ ፡ መሐላ ፡ ወግዘተ ፡ በመስቀሉ ፡ ለተክለ ፡ ሃይማኖት ።<sup>139</sup> ሐዲስ ፡  
 ሐዋርያ ፡ ወበመሥዋዕተ ፡ እግዚአብሔር ፡ እሳት ፡ በላዒ ፡ ለአማጽኖን<sup>140</sup> ፡  
 ወተወግዘ ፡ ንጉሥ ፡ ምስለ ፡ መኪንንቲሁ ፡ እለ ፡ እሙንቱ ፡ እራስ ፡ ዳርጌ  
 ፡ እራስ ፡ ጉብና ፡ ደጃች ፡ መንገሻ ፡ ወደጃች ፡ ወልዴ ፡ ወደጃች ፡ ማሙየ፡  
 ፡ ደጃች ፡ ገርማጌ ፡ ደጃች ፡ ወልደ ፡ ገብርኤል ፡ ፊታውራሪ ፡ ናደው ፡  
 ቀኛዝማች ፡ ጠንፋ ፡ መምሕር ፡ ገብረ ፡ ሥላ(39)ሴ ፡ አለቃ ፡ ኪዳነ ፡ ወልድ  
 ። ወመሐላሆሙኒ ፡ ከመዝ ፡ ውእቱ ፡ ከመ ፡ ትንበር ፡ በፈቃዳ ፡ አመኒ ፡  
 ታፈቅር ፡ ትንበር ፡ ቤተ ፡ መንግሥት ፡ ከመ ፡ ቀዳሚ ። ወአመኒ ፡ ፈተወት  
 ፡ ትንበር ፡ ውስተ ፡ ርስተ ፡ አቡሀ<sup>141</sup> ፡ ወበዘተሣዋጠት ፡ ምድረ ፡ በን... ወከመ  
 ፡ ይግበር ፡ ላቲ ፡ ኩሎ ፡ ዘፈቀደት ፡ ከዊኖ ፡ ከመ ፡ አብ ፡ ወእም ፡ ወጸንፃ  
 ፡ መሐላ ፡ በዝ ፡ ነገር ፡ ወእምዝ ፡ ፈነወ ፡ ንጉሥ ፡ ላዕካነ<sup>142</sup> ፡ መኪንንቲሁ  
 ፡ እሉ ፡ ሰሞሙ ፡ ደጃች ፡ መንገሻ ፡ ወደጃች ፡ ወልዴ ፡ ወካ(40)ልዓነ<sup>143</sup> ፡  
 መኪንንቲሁ ፡ ምስለ ፡ ሠራዊቶሙ ፡ ዘአልቦ ፡ ጉልቶ ፡ ወበጽሑ ፡ ሀገረ ፡  
 ግሬት ፡ ወተከሉ ፡ ሃይመታቲሆሙ<sup>144</sup> ፡ ከመ ፡ ይትዌከፍዋ ፡ ለወይዘሮ ፡ ባፈና  
 ፡ ወከመ ፡ ይሁሩ<sup>145</sup> ፡ እኒዞሙ ፡ ኪያሃ ፡ በከብር ፡<sup>146</sup> ወንጉሥኒ ፡ የዓቅቦሙ

133 አጉሃ

134 ቦእኩአ

135 ።

136 ፡

137 ጸልኡኒ

138 ።

139 ፡

140 ለዐማጽኖን

141 አቡሃ

142 ላእካነ

143 ወካ(41)ልኣነ

144 ንይመታቲሆሙ

145 ይሑሩ

146 ።

: ኮዊኖ : በአንፃረ<sup>147</sup> : ዝንቱ : ሀገር : እስመ : ተሰነዓው<sup>148</sup> : እግዚእት :  
 ወንጉሥ : ወሠረዮ : ላቲ : አበሳሃ<sup>149</sup> : ዘገብረት : በየውሃታ :<sup>150</sup> ወሰምዑ :  
 ወዓልያኒሃ : እለ : ሰሞሙ : በዛብህ : በየነ : ወካልዓኒሂ<sup>151</sup> : እለ : ምስሌሆሙ :  
 : ዘንተ : ነገረ : ተጋብዑ<sup>152</sup> : ው(41)ስተ : መርህብ<sup>153</sup> : ወተመሃሉ<sup>154</sup> :  
 በበይናቲሆሙ : ዘእንበለ : ታአምር : ኪያያ : ከመ : ይስዓሩ : ዕበያ :  
 ወከብራ : ወይሴሙ<sup>155</sup> : ህየንቲሃ : ካልዓ<sup>156</sup> : ወተንሥኡ : ላዕሌሃ : ኩሉሙ :  
 : ሠራዊት : ዓቢይ : ወንዑስ<sup>157</sup> :: ወአውረድዋ : እመንበራ : ወሤሙ :  
 ካልዓ<sup>158</sup> : መኮንነ : ለዘኢየአምርዎ : ወገድፍዋ : ለዘአልሐቀቶሙ<sup>159</sup> : በከመ :  
 ይቤ : ዳዊት : ዘይሴስይ : እክልየ : አንሥዓ : ሰኩናሁ : ላዕሌየ ::  
 ወአውራዶሙ : ኪያሃ : እመንበረ : ከብር : ሐለፉ : (42)ውስተ :  
 ትዕይንቶሙ : ለላዕካ<sup>160</sup> : ንጉሥ : ተመሰሉሙ : ኪያሃ ::<sup>161</sup> ወለቢሶሙ<sup>162</sup>  
 : ልብስ : ዚአሃ : እስመ : ኃይለ : መንግሥት : ይእቲ :<sup>163</sup> ወለላዕካንስ<sup>164</sup>  
 : መሰለቶሙ : ኪያሃ : እስመ : ኢያአምሩ : ምሥጢሮሙ : ወበጽሐ : ግ  
 ብተ : ላዕሌሆሙ : በፀብዕ : ወዴወው : ንዑሶሙ<sup>165</sup> : ወዓቢዮሙ : ወመዝበሩ  
 : ኩሉ : ንዋዮሙ : አፍራሲሆሙ : ወአብቅሊሆሙ : ወተመይጡ : ቤቶሙ :  
 በውውዓ :: ወይእቲኒ : ትበኪ : ወትቤ : እንከሰ : ፈንውኒ : (43) እሐር  
 : ውስተ : ብሄረ<sup>166</sup> : ባዕድ : ወአውጽኡኒ<sup>167</sup> : እምትዕይንቲክሙ ::  
 ወእሙንቲስ : ዓበይዋ : ሐዊረ : ወአንበርዋ : ውስተ : መካን : ጎሠም<sup>168</sup> :

<sup>147</sup> በአንፃረ<sup>148</sup> ተሰነዓው<sup>149</sup> አበሳሃ<sup>150</sup> ::<sup>151</sup> ወካልዓኒሂ<sup>152</sup> ተጋብሁ<sup>153</sup> መርህብ<sup>154</sup> ወተመሐሉ<sup>155</sup> ወይሴሙ<sup>156</sup> ካልዓ<sup>157</sup> ወንጉስ<sup>158</sup> ካልዓ<sup>159</sup> ለዘአልሐቀቶሙ<sup>160</sup> ለላእካ<sup>161</sup> ;<sup>162</sup> ወለላእካንስ<sup>163</sup> ::<sup>164</sup> ወለላእካንስ<sup>165</sup> ንጉሶሙ<sup>166</sup> ብሔረ<sup>167</sup> ወአውፅኡኒ<sup>168</sup> ጎሠም

ወእንዘ : ሀለወት : ህዩ : በአንብዕ : ወበሰቆቃው :: ፈነወ : ንጉሥ : ገቤሃ  
 : እንዘ : ይብል : ኢትቴከዚ : በእንተ : ኩሎ : ንዋይዩ : ወቀስትዩ :  
 ዘይማሳን : እስመ : ዝኩሎ : ዘኩነ : በፈቃዱ : ለአምሳኪዩ : ወሊተሂ : ዝኩሎ  
 : ንዋይ : ሐሠርዩ : ውእቱ :: ባሕ(44)ባሕቱ : ጎሥሢ : ፍኖተ : ወመ-ዓፃ<sup>169</sup>  
 : ወንፂ : ገቤዩ : ወፈነወ : ዘንተ : ቃለ : ገቤሃ : ንጉሥ : ምኒልክ : እስመ  
 : ከባባቲ : አበሳ : ከመ : መቃርዮስ : ጎሩይ : ዘተሰምዩ : አምሳክ : በዳበ  
 : ምድር : ይእቲኒ : አውሥአት : እንዘ : ትብል : እፎ : አበጽህ<sup>170</sup> : ገቤከ  
 : እስመ : አልብዩ : ከሂል : ባሕቱ : ፈቃደ : እግዚአብሔር : ልይኩን :  
 ለእመ : ወሀበከ : ኃይለ : ወመዊፃ : ትመጽአ : ገቤዩ : ወታድኅኒ :  
 ወእሐውር : በዩውሐተ<sup>171</sup> ልብዩ : ማዕከለ<sup>172</sup> : ቤት(45)ዩ : ወዘንተ : ነገረ :  
 እንዘ : ትፌኑ : ገበ : ንጉሥ : ምኒልክ : ተረከበ : ባቲ : ወተጋብዑ<sup>173</sup> :  
 ኩሎሙ : ሠራዊት : ወዓገትዋ : ለጽርህ<sup>174</sup> : ዘሀለወት : ባቲ :: ወነሥኡ :  
 ኩሎ : ንዋዩ : ወርቅ : ወብሩረ : ፀምረ : ወአልባሰ : ከቡረ : ዘኢይትበሃል  
 : ዘንተ : ዩአከል : ወዘንተ : ይመስል : ወዘኢይትበሃል : ለነኪር : ወአብዕዋ<sup>175</sup>  
 : ውስተ : ቤተ : ሞቅሕ : ወኮነንዋ : በጽኑዕ : ኩነኔ : ምስለ : ኢሐቲ :  
 እጎታ : ዘስማ : ታፈሰ : ወዩአቅብዋ : ብዙኃን : ሠራዊት : ከመ : ኢትዓል<sup>176</sup>  
 : ዴዴ : ወኢ(46)ትርአይ : ፀሐዩ : ወይቤልዋ : አምጽኢ : ኩሎ : ንዋዩኪ  
 : ዙጋባዕኪ<sup>177</sup> : ወአመአኮሰ : ይመጽአኪ : መከራ :<sup>178</sup> ወትቤሎሙ : አንሰ :  
 ዘሀለወኒ : ወሀብኩክሙ : ወአልቦ : ዘሀባዕኩ<sup>179</sup> : እምኔክሙ : ወኢያአመርኩ  
 : እምኔክሙ : ከመ : ትኩኑኒ : አጋዕዝትዩ : አንከሰ : ግብሩ : ዘፈቀድክሙ  
 :: ወሶቤሃ : ሀለዩ : ግብረ : እኩዩ : ሳዕሌሃ :: ባሕቱ : ከልዎሙ<sup>180</sup> : ኃይለ  
 : እግዚአብሔር : ዘዳቤሃ :: ወሶቤሃ : ዘባጥዎ : ለ፩ወዓሊሃ : (47)ወይቤልዎ  
 : አምጽዕ<sup>181</sup> : ንዋዩ : እግዚእትከ : ዘሐባዕኩ<sup>182</sup> :: ወውእቲኒ : ይቤ : በአይቱ  
 : ርኢኩ : ንዋዩ : ዘኢሃ : ወይዘልፋ : በእንተ : መከራሁ :<sup>183</sup> ወእጎታኒ :

<sup>169</sup> ወመ-ዓኣ<sup>170</sup> አበጽሕ<sup>171</sup> በዩውሃተ<sup>172</sup> ማእከለ<sup>173</sup> ወተጋብኡ<sup>174</sup> ለጽርሕ<sup>175</sup> ወአብእዋ<sup>176</sup> ኢትዓል<sup>177</sup> ዙጋባእኪ<sup>178</sup> ::<sup>179</sup> ዙጋባእኩ<sup>180</sup> ከልአሙ<sup>181</sup> አምጽእ<sup>182</sup> ዙጋባእከ<sup>183</sup> ::

ዘትሞቅሐት : ምስሌሃ : ትዘልፋ : ወትቤ : ዝኩሎ : ዘረከበኒ : በእንተ :  
 ኃጢአታ : ለይእቲ : ብእሲት : እንዘ : ቀዳሚ : ትቤላ : ሠናየ : ዝበርኪ  
 : ወጥቀ : አሠነይኪ : ድጎረሰ : ለእመ : ተሥዕረ<sup>184</sup> : ክብራ : ኢተዘከረት  
 : ዘቀዳሚ : ወትሣለቅ : ባቲ : በከመ : ተ(48)ሣለቀ : ወጸረፈ<sup>185</sup> : ሳዕለ :  
 እግዚእነ : ፈያታዊ : ዘጸጋም :: ወይጼዕልዋ : ኩሎሙ : አግብርቲሃ :  
 ወአዕማቲሃ<sup>186</sup> :: ይእቲሰ : እንዘ : ይጼዕልዎ : ኢትጼዕሎሙ : ወእንዘ :  
 የሐምምዎ : ኢትትቄየሞሙ : አላ : ታገብፊ<sup>187</sup> : ጽድቀ : ለዘይኪንንዋ ::  
 ወተወከፈት : ዘንተ : ኩሎ : ግፍዓ : በእንተ : መሐላሃ : እስመ : ተሐጽነት  
 : በሐሊበ : ግፍዕ : ወትትቄጸል : ዘልፈ : አክሊለ : መከራ :: ወሕላ(49)ዌሃ<sup>188</sup>  
 : ኮነ : ከመ : ህላዌ : ዳዊት :: ምዕረ : በሐዘን : ወምዕረ : በትፍሥሕት  
 : እስመ : በአማን : ይእቲ : ወለተ : ዳዊት :: ወእምድጎረ : ጎዳጥ : መዋዕል  
 : መጽአ : ንጉሥ : ምኒልክ : ወዓገታ : ለብሔረ : ታሞ ወኮነ : ረዓድ :  
 ውስተ : መርሐ ቤቴ :: ወተጋብዑ<sup>189</sup> : ኩሎሙ : ሠራዊት : ዘዚአሃ :  
 ወተበሃሉ : በበይናቲሆሙ : ለእመ : ተኃየለ : ብነ : ንጉሥ : ምኒልክ :  
 ወተዳወውነ : ውስተ : ፀብዕ<sup>190</sup> : ቀቲለከሙ : ግድፍ(50)ዋ : ውስተ : ዓቢይ  
 : ፀድፍ<sup>191</sup> : ወትባል<sup>192</sup> : ነፍሰነ : ምስሌሃ :<sup>193</sup> ርአዩ : ዘከመ : ወሀቡ : እግ  
 ዚእቶን : ለሞት : ከመ : ይሁዳ : ረሲዕ : ዘወሀበ : እግዚኡ : ለሞት :  
 ለእሙንቲሰ : አልቦሙ : ምሳሌ : ለእመ : ኢረከብነ : ምሳሌ : መሰልኖሙ  
 : በይሁዳ :: ወይእቲኒ : ትጼሊ : ወትቤ : አዘኦድኃንአ : ለዳንኤል : እምእዱ  
 : አናብሰት : ርጉባን : አድጎኪ : ወአውጽኦኒ : እምዛቲ : መሥገርት : እንተ  
 : ሀብኡ<sup>194</sup> : ሊተ ::<sup>195</sup> ወእማዕቀፎሙ : ለግብርተ : ዓመፃ :<sup>196</sup> (51)ወትጼሊ  
 : መዝሙረ : ዳዊት : መዓልተ : ወሌሊተ : እምጥንቲ : እስከ : ተፍጽሜቲ  
 :: ወተወከፈ : እግዚኣብሔር : ሰእሊታ : እስመ : ጌር : ወመፍቀሬ : ሰብእ  
 : ውእቲ :: ወካዕበ : ትቤ : ሰምዓኒ : እግዚአ : ጸሎትየ : ወይብጸሕ :  
 ቅድሜከ : ገዓርየ :: እስመ : ተረሰዓኒ : በሊዓ : እክል : ወሰቲየኒ : ምስለ  
 : አንብዕየ : ሰተይኩ : እምገጽ : መቅሥፈተ : መዓትከ : እስመ : አንሣክኪ

184 ተሰዕረ

185 ወፀረፈ

186 ወአእማቲሃ

187 ታገብኦ

188 ወህላ(48)ዌሃ

189 ወተጋብኡ

190 ጸብኦ

191 ጸድፍ

192 ወትባእ

193 ::

194 ጎብኡ

195 ;

196 ::



: ወነህህኪ<sup>197</sup> :: ወወሀቦ : ኃይለ : ለንጉሥ : ምኒልክ : ወነሠቶሙ : ለዘማ  
 : ወለ(52)ወቶ : ወኮነ : ሁከት : ውስተ : ይእቲ : ሀገር : ወእምብዝኃ :  
 ሁከት : ገብሩ : ዕርቀ : ምስለ : ንጉሥ : ምኒልክ :: ወበምክንያተ : ዝንቱ  
 : ነገር : አውጽኦ<sup>198</sup> : እግዚአብሔር : እምቤተ : ሞቅህ<sup>199</sup> :: በዕለተ : በዓሉ  
 : ለመልአከ : ክቡር : ሚካኤል : ሊቀ : መላእክት : አመ : ፲ወ፪ ለወርቃ  
 : ታኅሣሥ : ወእንዘ : ትወጽኦ<sup>200</sup> : እምቤተ : ሞቅሕ : ኃጥአት : ዘያተልዋ  
 : ወኢቀርቦ : መነሂ : ገቤሃ :: አሰብአ : ኢትዮጵያ : ርእዩ : ዘንተ : ግፍዓ  
 : ዘተገብረ : በ(53)ላዕለ : ንግሥት : ባፈና : ዘቀነዮት : ኩሎ : ሕዝቦ :  
 ወኢሕዛቦ : ዕደ : ወአንስተ : አግብርተ : ወአዕማተ<sup>201</sup> : ኃጥአት : ዘይተልዋ  
 : ወኢረከቦት : ዘትጼልል : በላዕለ : ርእሳ : ዘባቲ : ተደባብ : ዘወርቅ :  
 ወዘብሩር :: ዘንተ : ኩሎ : ዘረከባ : በእንተ : ንጉሥ : እምኢፈነወት : ገቤሁ  
 : ጦማረ : ወእምኢተሰነወት : ምስሌሁ : እምኢረከባ : ዝንቱ : ነገር ::  
 ወእምድኅረ : ወጽኦት<sup>202</sup> : እምቤተ : ሞቅሕ : ኃደጋ : ትንበር : ውስተ :  
 ዘይቴሐት : ምርፋቅ : ወኢያብዓ<sup>203</sup> : (54)ንጉሥ : ውስተ : ጽርሑ  
 ወኢረሰያ : ከመ : ቀዳሚ :: ወአቀማ : ማዕከለ<sup>204</sup> : መኳንንቲሁ : ወይዌቅሰ<sup>205</sup>  
 : ምስሌሆሙ : ወይቤላ : ሑሪ : ገብ : ዘፈቀድኪ : ወግበሪ : በከመ : ሀለይኪ  
 :<sup>206</sup> ወሐረት : ሀገረ : ባቄሎ : ወነበረት : ህዩ : ንስቲተ : መዋዕለ ::  
 ወበውእቱ : መዋዕል : መጽአ : ንጉሠ : ነገሥት : ዮሐንስ :<sup>207</sup> እምሀገረ :  
 ትግሬ : ውስተ : ብሔረ : ሸዋ : ወኮነ : ፀብዕ<sup>208</sup> : ውስተ : ይእቲ : ሀገር  
 : ወበእንተ : ዝንቱ : ነገር : ሐረት : ውስተ : ደብር : ልዕልት : እንተ :  
 ትሰ(55)መይ : ፍቅሬ : ግምብ : ጸባብ : አንቀፃ<sup>209</sup> : ወመቅዓን : ፍኖታ ::  
 ወበጽሐት : ሀገረ : ቁንዲ : እንተ : ይእቲ : መካነ : ትዕይንቱ : ለእራስ :  
 ወሰን : ሰገድ : ወከልዕዋ<sup>210</sup> : ዓቀብያሂሃ : ለይእቲ : ደብር :: ወአዕረፈት :  
 በህዩ : ወጸለዮት : ወትቤ : አአምላክ : ነዳያን : ዘኩሎ : ይመልክ : ዘአልቦቱ

197 ወነጻሕኪ

198 አውፅኦ

199 ሞቅሕ

200 ትወፅኦ

201 ወአእማተ

202 ወፅኦት

203 ወኢያብኣ

204 ማእከለ

205 ወይዌቅሥ

206 ::

207 ;

208 ጽብእ

209 አንቀጻ

210 ወከልእዋ

: ጥንት : ወኢትፍጻሜት : ኢይጽህቅ<sup>211</sup> : ዘይመክሮ : ኢየሐሥሥ : ዘይረድአ  
 : በከመ : ፈቀደ : ይገብር : ወበከመ : ሀለዩ : ይፌጽም : (56)አልቦ : ዘይክል  
 : ተዋስዖቶ<sup>212</sup> :: ርኢ : ሕማምዮ : ወሥራዣ<sup>213</sup> :: ተንሥአ : እግዚአ :  
 ወአጽምዕ : ፍትሕዮ : አምላኪዮ : እግዚእዮ : ውስተ : ቅስትዮ<sup>214</sup> :: እስመ :  
 ተጽዕልኩ : በገበ : ኩሎሙ : ፀላዕትዮ<sup>215</sup> : ወፈድፋደሰ : በገበ : ጐርዮ<sup>216</sup> ::  
 ግሩመ : ኮንክምሙ : ለአዝማድዮ : እሙንቱ : ጠይቆሙ : ወተዓወሩኒ :: አንተ  
 : እግዚአ : ኢትርኃቅ<sup>217</sup> : እምኔዮ :: ወእንዘ : ከመዝ : ትቤ : ወረደ : ዝናም  
 : ሳዕሌሃ :: ወእምዝ : አብዕዋ<sup>218</sup> : በምሴት : ውስተ : ውእቱ : ደብር :  
 ወኢ(57)ወሀብዋ : ዘትበልዕ : ወትሰቲ :: በከመ : ከልዕዎ<sup>219</sup> : ማዮ : ለንጉሠ  
 : ሰማያት : ወምድር : ዘይሳትያ : ለምድር : እምጠለ : ምሕረቱ :  
 ወያሪውዮሙ : ለጽሙዓን<sup>220</sup> : ዘያበቱር : ሣዕሪ : ውስተ : ኢድባር :: ወይእቲኒ  
 : ወይዘሮ : ባፈና : እግዚእቶን : ለአንሰት : ዘተሐርየት<sup>221</sup> : እምከርሠ : እማ  
 : ዘእጉዝ : በእዳሃ : ኩሎ : መፍቅዳተ : ዓለም : ወይሰግዱ : ቅድሜሃ :  
 መኳንንት : ወመሣፍንት : ይእዜ : መንዋ : አግብርት : ወአዕማት<sup>222</sup> :  
 (58)ወዘታውኅዝ<sup>223</sup> : አውያነ : ከመ : ፈለገ : ግዮን : ከልዕዋ<sup>224</sup> : ፩ ጽዋዓ  
 : ወይን : ወእንዘ : ርኅው : ቤታ : ለዘመጽአ : ገቤሃ : ከልዕዋ<sup>225</sup> : በዊያተ<sup>226</sup>  
 : አንቀጽ :: ወነበረት : በብዙኅ : ተጽናስ :: ወእምዝ : ገብሩ : ዕርቀ : ንጉሥ  
 : ምኒልክ : ወንጉሠ : ነገሥት : ዮሐንስ : ወተሰርገው : በፍቅር : ወተሐደሰት  
 : ብሐረ : ሸዋ :: ወጸንዓት : ሃይማኖተ : ማርቆስ : ወንጌላዊ :: ወይእቲኒ :  
 ተመይጠት : ሀገረ : ባቄሎ : በከመ : ተመይጠት : ንግሥተ : ፳ኤል : እምግ  
 ብ(59)ዕ<sup>227</sup> : ወእንዘ : ትሄሉ : ህዩ : ኅዳጠ : መዋዕለ : ቦአ : ኤማም : ውስተ  
 : ቤታ : ወተንሥአት : እምህዩ : ከመ : ትሐር : ሀገረ : መንዝኅ : እስመ

211 ኢይጽህቅ

212 ተዋሥኦቶ

213 ወስራሕዮ

214 ቅሥትዮ

215 ጸላእትዮ

216 ኃርዮ

217 ኢትርሐቅ

218 አብእዋ

219 ከልእዎ

220 ለጽሙአን

221 ዘተገርየት

222 ወአእማት

223 (55)ወዘታውሐዝ

224 ከልእዋ

225 ከልእዋ

226 በዊኦተ

227 እምግብ(56)ጽ

: ርስተ : እማ : ውእቲ : ወርስቶሙ : ለደቂቃ : ወበጽሐት : ጎበ : ፈለግ  
 : እንተ : ትሰመይ : አዳባይ : ወተንሥኡ : ላዕሌሃ : በፀብዕ<sup>228</sup> : ሰብእ : ይእቲ  
 : ሀገር : እንዘ : ይብሉ : ንዑ : ንአኃዛ : እስመ : ተሐውር : ዓሊዋ :  
 እምንጉሥ : በከመ : ቀዳሚ : ልማዳ :<sup>229</sup> ወይቤሉሙ : ፩ እምዕለ<sup>230</sup> : ምስሌሃ  
 : አክብዳ(60)ን : ጎድጉ : ዘንተ : ግብረ : ወአዕምሩ<sup>231</sup> : ከመ : ይመጽአከሙ  
 : መከራ : እምጎበ : ንጉሥ :: ወሶበ : ሰምዑ : ቃሎ : ጎደግዋ : ትሐር  
 : እስመ : ለዝ : አዝማዲሁ : እሙንቲ : ወወጽአት : ሀገረ : መንዝሃ : እንተ  
 : ትሰመይ : ገብርኤል :: ወነበረት : ህዩ : ቼተ : አውራጋ : ፲ወ፭ ዕለተ ::  
 ወአሜሃ : ሐረ : ንጉሥ : ምኒልክ : ውስተ : ሀገረ : ወሎ : እስመ : ሀሎ  
 : ህዩ : ንጉሠ : ነገሥት : ዮሐንስ : ወተአምጉ : በአምኃ : መንፈሳዊት :  
 ወገብሩ : ጉባዔ : ውስተ : ደብረ : ጠሊ : ከመ : ያርትዑ : (61)ሃይማኖተ  
 : እስክንድርያ : ኦርቶዶክሳዊት :: እስመ : ተንሥኡ : በውእቲ : መዋዕል :  
 ሐሳውያን<sup>232</sup> : ነቢያት : እለ : ይብሉ : ፫ቲ : ልደታቲሁ : ለክርስቶስ : ወበ  
 : እለ : ይቤሉ : መለኮት : ይገብር : ግብረ : መለኮት : ወትስብዕት<sup>233</sup> :  
 ይገብር : ግብረ : ትስብዕት<sup>234</sup> : ከመ : ይንስቲ<sup>235</sup> : ሕገ : አበዊነ : ግ  
 ብዛውያን<sup>236</sup> : እለ : አጽመዑ<sup>237</sup> : አድያማተ : ኢትዮጵያ : በሰብከቶሙ :  
 ወዘመሐሩት<sup>238</sup> : እንዘ : ይብሉ : ፪ቲ : ልደታቲሁ : ለክርስቶስ : ወተቀሐ(62)ወ<sup>239</sup>  
 : በቅድሜሆሙ : ለ፪ቲ : ነገሥታት : ወዋዕዎሙ<sup>240</sup> : ሰብእ : እስክንድርያ  
 : እለ : ይብሉ : ፪ቲ : ልደታቲሁ : ለክርስቶስ : በስምዓ : መጻሕፍት :  
 ቅድስት : ወተወግዙ : በቃለ : ቴዎፍሌስ : ሐዋርያ : እንዘ : ይብሉ : አመነ  
 : በሃይማኖተ : እስክንድርያ : ርትዕት :<sup>241</sup> ወበምክንያተ : ዝንቲ : ነገር : ሀለዩ  
 : ንጉሥ : ምኒልክ : ሙስናሃ : ለወለቶ : እንተ : ሰማ : ወይዘሮ : ማናለብሽ  
 : ከመ : ትንበር : ምስለ : መኮንን : ተንባላታዊ : ወትዜያ(63)ነው : ምስለ  
 : ንጉሠ : ነገሥት : ዮሐንስ : ዳጎናሃ : ለወይዘሮ : ማናለብሽ :<sup>242</sup> ወይቤሉ

<sup>228</sup> በጽብእ

<sup>229</sup> ::

<sup>230</sup> እምእለ

<sup>231</sup> ወአእምሩ

<sup>232</sup> ሐሳውያን

<sup>233</sup> ወትስብእት

<sup>234</sup> ትስብእት

<sup>235</sup> ይንሥቲ

<sup>236</sup> ግብጻውያን

<sup>237</sup> አጽምኡ

<sup>238</sup> ወዘመሀሩነ

<sup>239</sup> ወተቃሐ(59)ው

<sup>240</sup> ወሞእዎሙ

<sup>241</sup> ::

<sup>242</sup> ::

: ንጉሠ : ነገሥት : ዮሐንስ : ለይማሙ : ማመድ : አምጽአ : ብእሲትከ :  
 ክርስቲያናዊት ::<sup>243</sup> ወእመሰ : ታፈትው : ተጠመቅ : ምስሌሃ : ወእምእኩሰ :  
 ትጎረይ : ኪያሃ :: ወበእንተ : ዝንቱ : ነገር : ተጠምቀ : ይማሙ : ማመድ :  
 : ወተሰምየ : ሚካኤልሃ : ወይእቲኒ : ተመይጠት : በ፱ ወበአእፋፍ :  
 ወገብዓት<sup>244</sup> : ጎበ : ትካት : ህላዌሃ : ወምስሌሃ : ተጠምቀ : (64)ብዙኃን :  
 : ተንባላት : ዘአልቦ : ጉልቀ : እስመ : ነበረት : ወይዘሮ : ባፈና : እንዘ :  
 : ትጼሊ : ወትቤ : አእግዚአብሔር : ሕያው : ወማነዋ<sup>245</sup> : አኮ :  
 ለአብርሃም : ወለይስሐቅ : ወለያዕቆብ : ዘገበርኮ : ለንስሐ : አላ : ተመየጥ :  
 : ንሰሐሃ : ለዓመትከ<sup>246</sup> : ወለጻድቃንሰ : እምግባሮሙ : ትሜህሮሙ<sup>247</sup> :  
 ወካዕበ : ትቤ : አዘሜጥኮ : ለጳውሎስ : ረድዕከ<sup>248</sup> :: በጊሩትከ : እንዘ :  
 ሰዳዲ : ውእቱ : ወረሰይኮ : ንዋየ : ጎሩየ : ከማሁ : ሜጣ : ለዛቲ :  
 ወ(65)ለትየ : እምፍኖተ : ጌጋይ : ወበእንተዝ : ከሠተ : እግዚአብሔር : ዕቡዩ :  
 : ወኃይሎ : በሳዕለ : ዓመቱ<sup>249</sup> : ማንለብሽ :<sup>250</sup> እለ : ርአይ : ወእለ : ሰምዑ :  
 : ዘንተ : ነገረ : ሰብህዎ : ለእግዚአብሔር : ልዑል : ለዘክሮቱ : ይደሉ :  
 ሰጊድ : ለዓለመ : ዓለም :: ወእምድጎረዝ : ሐረት : ወይዘሮ : ባፈና : ውስተ :  
 : ሀገረ : ጠራ : እንተ : ትሰመይ : ኤንጋዳ : ወሐነፀት<sup>251</sup> : ቤተ : ክርስቲያን :  
 : በስመ : ጴጥሮስ : ወጳው(66)ሎስ : ወክረት : ህየ : ፩አውራኃ :<sup>252</sup>  
 ወመኳንንትኒ : እለ : ተወግዙ : በእንቲአሃ : ከመ : ይዕቀብዋ : በኩሉ :  
 መዋዕልሃ : ዓለው : መሐላሆሙ : ወተበዓስዋ<sup>253</sup> : ወአመ : ትትዋሥኦሙ :  
 ኮኑ : ይብልዋ :: ቀዳሚ : ነበርኪ : እንዘ : ታሰርኹ<sup>254</sup> : በመዋዕለ : መንግ :  
 ሥትኪ :: ዮምሰ : ምንተ : ትቤልነ : አንከሰ : በጽሐ : ጊዜ : ተባርዮ :<sup>255</sup>  
 ወይጸዕልዋ : ዘተሰይሙ : በስእለታ :: እንዘ : ነዳያን : እ(67)ሙንቱ : በከመ :  
 ጸዓልዎ : ለኢዮብ : ፍቁራኒሁ : አመ : ደወየ :: ወካዕበ : ሐረ : ንጉሥ :  
 : ምኒልክ : ጎበ : ሥዩመ : እግዚአብሔር : ዮሐንስ : ንጉሠ : ነገሥት :  
 ዘኢትዮጵያ : ወበጽሐ : ሀገረ : የጁ : እንተ : ይእቲ : ጉባ : ላፍቶ :  
 ወተራከቡ : ህየ : ፪ኤሆሙ : በፍቅር : መንፈሳዊት : እስመ : ንጉሠ : ነገሥት

243 :

244 ወገብአት

245 ወማሕዋዊ

246 ለአመትከ

247 ትሜሕሮሙ

248 ረድእከ

249 አመቱ

250 ::

251 ወሐነጽት

252 ::

253 ወተበዓስዋ

254 ታሰርሐነ

255 ::

: ፍሐንስ : ጸያሔሃ : ለፍኖተ : ሰላም : ወገባሪሃ : ለሕግ : ኖላዌሆሙ :  
 ለጅኤል : ሐሥሣ<sup>256</sup> : ለበግዕት : ዘተገድፈት : ው(68)ስተ : ገዳመ : ግፍዕ  
 : እንዘ : ሀለው : ቅድሜሁ : አዕላፍ<sup>257</sup> : አባግዕ :: ወሶበ : ረከባ : ውስተ  
 : ፈለገ : አሚን : ያራ<sup>258</sup> : ዲበ : መትከፈ : ልቡ :: በከመ : ይቤ : መጽሐፍ  
 : ዘቦ : ብእሲ : ፫ አባግዕ : ለእመ : ተገድፈት : አሐቲ : እምኔሆን : የሐድግ  
<sup>259</sup> : ፯ወቄተ : ወየሐውር : ውስተ : ገዳም : ከመ : ይሕሥስ<sup>260</sup> : ኪሃሃ ::  
 ወሶበ : ረከባ : ይፀውራ<sup>261</sup> : ዲበ : መትከፉ :: በግዕትስ : ዘንቤ : ወይዘሮ  
 : ባፈና : እንተ : ተገድፈት : ወገደገት : ጥንተ : ህላዌ(69)ሃ : በእንተ :  
 ፍርሃቶሙ : ለቆናጽል : ንዑሳን<sup>262</sup> : እለ : ያማከኑ : ዓበይ : መንግሥት :  
 ወሃይማኖት :: ወይቤሎ : ለንጉሥ : ምኒልክ : አወልድየ : ወፍቁርየ : ሥረይ  
 : ላቲ : አባሳሃ : ዘብባሪት : በኢያዕምሮታ<sup>263</sup> : በከመ : ይቤ : እግዚእነ :  
 በወንጌል : አአባ : ሥረይ : ሎሙ : እስመ : በዘኢየአምሩ : ይገብሩ : ወረስያ  
 : ከመ : ቀዳሚ : ትኩን : ብእሲትከ :: ወይቤ : ንጉሥ : ምኒልክ : አእግ  
 ዘአየ : ወ(70)ምዕመነ<sup>264</sup> : ልብየ : አንተ : ተአምር : ኩሎ : ይኩን : በከመ  
 : ትቤ : ለሊከ :: ወእጩጌ : ቴዎፍለሳሲ : ገብሩ : ለክርስቶስ : ሰአሎ :  
 ለንጉሥ : ምኒልክ : ከመ : ይግበር : ዕርቀ : ምስሌሃ : እስመ : አዕመረ<sup>265</sup>  
 : ወጠየቀ : ሠናይታ :: ወለውእቱኒ : ይቤሎ : አሆ :: ወእምዝ : ፈነወ :  
 ገቤሃ : ንጉሣ : ለጽዮን : እንዘ : ይብል : አንከሰ : ግበሪ : ዕርቀ : ምስለ  
 : ንጉሥ : ምኒልክ : ተገድገ : ለኪ : ኃጢአትኪ :: ወእምዝ : (71)ኢተዓብሲ  
 : ዳግመ : ወንበሪ : በልማደ : አንስት :: ወትቤ : ንግሥት : ባፈና : ይትባረከ  
 : እዚአብሔር : ዘረሰዮ : ድልወ : ለንጉሠ : ንግሥት : ፍሐንስ : ከመ :  
 የሐውፀኒ<sup>266</sup> : በዓይነ : ምሕረቱ : ዘኢይደልወኒ : አፍታህ<sup>267</sup> : ቶታነ :  
 አሳዕኒሁ<sup>268</sup> : እስመ : ቀብዖ : እግዚአብሔር : ቅብዓ : ከህነት : ወመንግሥት  
 :: ወእምዝ : ወጽአት : እምሀገረ : ጠራ : ወቦአት : ውስተ : ጽርሐ : መንግ  
 ሥቱ : ለንጉሥ : ምኒልክ : እንዘ ት(72)ሴብሐ : ለእግዚአብሔር : ሕያው  
 : ወትነግር : ጊሩቶ : ወትሕትናሁ : ለንጉሠ : ነገሥት : ፍሐንስ : ወትቤ

<sup>256</sup> ጥሣሢ<sup>257</sup> አእላፍ<sup>258</sup> ጸራ<sup>259</sup> ዮገድግ<sup>260</sup> ይገሥሥ<sup>261</sup> ይጸውራ<sup>262</sup> ንኡሳን<sup>263</sup> በኢያእምሮታ<sup>264</sup> ወ(67)ምእመነ<sup>265</sup> አእመረ<sup>266</sup> የሐውጸኒ<sup>267</sup> አፍታሕ<sup>268</sup> አሳዕኒሁ

: ምንትኑ : አዓሰዮ : ለእግዚአብሔር :: በእንተ : ኩሎ : ዘገብረ : ሊተ :  
 ወኮነት : ከመ : ቀዳሚ : በሥምረተ : እግዚአብሔር : ወሰገዱ : ቅድሜሃ :  
 መኳንንት : ወመሣፍንት : እለ : መነንዋ : ወፀልዕዋ<sup>269</sup> : ቀዳሚ : በመዋዕለ :  
 : መከራሃ :: ወይእቲኒ : ኢተዘከረት : አባሳሆሙ : ዘገብሩ : ላዕሌሃ : አላ :  
 : አፈድፈደ(73)ት : ፍቅረ : እምቀዳሚ : እስመ : መፍቀሪተ : ሰላም : ይእቲ :  
 :<sup>270</sup> ይትባረክ : እግዚአብሔር : ወይትሌዓል : ስሙ : ዘአለበወነ : ዘንተ :  
 ኩሎ : ወአብጽሐነ : እስከ : ዛቲ : ሰዓት : ለዓለመ : ዓለም :: አእግዝትዮ :  
 : ወለተ : ሥላሴ : ይኩነኒ : ኃይለ : ረድኤትኪ : ፀወነ<sup>271</sup> : እምንዴተ :  
 ለኃጥዕ<sup>272</sup> : ገብርኪ : እስጢፋኖስ : ወምስለ : እኑዮ : ገብርኪ : ገብረ :  
 ሥላሴ : ወለጸሐፊሁ : ወልደ : ጳድቅ :: አእግዝእትዮ : ምንተ : እነግረኪ :  
 ውስተ : ልብዩ : ዘሀሎ : (74)እስመ : አንቲ : ተአምራ : ሐዘንዮ : ኩሎ :  
 :: \* \* \* \* እምድገረ : ቦአት : ውስተ : ቤተ : መንግሥት : ወነበረት :  
 በሐዘን : ዕፁብ<sup>273</sup> : እንዘ : ትስኦሎ : ለእግዚአብሔር : ሕያው : በእንተ :  
 ፍዳ : ዘበጽሐ : ላዕሌሃ : ገበ : መኮንን : ዘተሰይመ : ህዩንቲሃ :: ወእምክበ :  
 : ወዓልያኒሃ : ወበእንተ : ንዋያ : ዘማሳነ : ወውእቲኒ : ደጃች : መሸሻ :  
 ረከበ : ሞገሰ : ወልዕልና : እምክበ : ንጉሥ : ምኒልክ : ወተሰምዮ :  
 ደጃዝ(75)ማች : ወቀዮ : እምፈለገ : ቀወች : እስከ : ፈለገ : ጫፋ : ይሣለቅ :  
 : ላዕሌሃ : ወይረሰያ : ከመ : ዕዳው<sup>274</sup> : እስመ : ኢያዕመረ<sup>275</sup> : ወኢለበወ :  
 : ቃለ : መጽሐፍ : ዘይቤ :: ዘተፈሥሐ : በጊዜሁ : የሐዘን : ወዘሐዘነ :  
 በጊዜሁ : ይትፈሣሕ : ዘዘድዮ : በጊዜሁ : ይብዕል : ወዘብዕለ : በጊዜሁ :  
 ይነዲ :<sup>276</sup> ወይእቲኒ : ትጼሊ : ወትቤ : አእግዚአብሔር : ንጉሠ : ጽድቅ :  
 ዘኢያደሉ : ለገጽ : ወኢይፈርህ : ዓይነ : ሰብእ : መኮንን : ዘኢሰይምዎ :  
 ባዕል : (76)ዘኢይሌቅህዎ : ብሉዮ : መዋዕል : ወአዝማን : ዘኢይብሊ :  
 ዘረዳዕኮ<sup>277</sup> : ለአብርሃም : ኦመ : ይቀትሎሙ : ለነገሥት : ወነጸርከ :  
 ትዕይርት : ለሰናከሬም : ወኦርአይከ : መንከረ : በላዕሌሁ : በእንተ :  
 ትሕትናሁ : ለሕዝቅያስ : ገብርከ : አይቲ : ሀሎ : ኃይልከ : (77)አጽድፎሙ :  
 : ውስተ : አዘቅተ<sup>278</sup> : ሞት :<sup>279</sup> ወካዕበ : ትቤ : ለሚካኤል : መልአከ :  
 ሣህል : ወምሕረት : ቀለለ : ክንፍ : ዘዮሐውር : በክነፈ : ነፋስ : ሰአል :

269 ወጸልዕዋ

270 ::

271 ጸወነ

272 ለኃጥእ

273 ዕጽብ

274 እዳው

275 ኢያእመረ

276 ::

277 ዘረዳእኮ

278 ዐዘቅተ

279 ::

ሊተ : ጎበ : አምላክከ : መሐሪ : ከመ : ይርእዮህ : ደቀተ : እጽራር<sup>280</sup> :  
 ወከመ : የሀብረ : ሠህተ<sup>281</sup> : ዘኢንበለ : እሑር : ጎበ : ኢይገብዕ<sup>282</sup> : በከመ  
 : ይቤ : መጽሐፍ : ብፁዕ : ብእሲ : ደቀተ : ፀሩ : ዘይፊኢ : ወአነሂ :  
 እሁብ : መላዓ<sup>283</sup> : ለቤተ : ክርስቲያ(78)ንከ : እስመ : አነ : ወጻዕኩ<sup>284</sup> :  
 እምቤተ : ሞቅሕ : በስእለፋኩ<sup>285</sup> : አመ : በዓልከ [:] ዮምረ : በከመ : አሜሃ  
 : ረሲ : ሊተ : ተምኔተ : ልብዩ : ወእግዚአብሔርረ : ፈለገ : ርጎራሄ<sup>286</sup>  
 : ዘኢይነጽፍ<sup>287</sup> : ተወክፈ : ስእለታ : ወሜጠ : ገጸ : ጎበሃ :: ወቦአ :  
 ሰይጣን : ውስተ : ልቡ : ለውእቲ : መኮንን : ወሀለዩ : ምክረ : ዓመዓ  
 : ወፈቀደ : ከመ : ይንሣዕ<sup>288</sup> : መንግሥቶ : ለንጉሥ : ምንልክ : ወሀለዩ<sup>289</sup>  
 : እኩዩ : በላዕሌሁ : ወንሠ(79)ተ<sup>290</sup> : ቃለ : መጽሐፍ : ዘይቤ : ኢትግ  
 ሥሠ<sup>291</sup> : መሲሐንዮ<sup>292</sup> : ወኢታህለመ<sup>293</sup> : ደብ : ነቢያትዮ :<sup>294</sup> ወለእመ :  
 ሰምዓ : ዘንተ : ነገረ : ንጉሥ : ምንልክ : ከመ : ጽድቅ : ውእቲ : ዕልወቲ  
 : ሐቲቶ : እምሰብእ : ሀገር : ወእምወዓልተ : ዘዚአሁ : ፀውዖ<sup>295</sup> : እንዘ  
 : ሀሎ : ውስተ : ደብረ : ብርሃን : ወአሐዘ<sup>296</sup> : ወሞቅሐ : በጋጋ : ሐፂን  
 : ወፈነወ : ለዕካነ<sup>297</sup> : መኳንንቲሁ : ወሰተ : ትዕይንት : ከመ :  
 ኢያምስጥ<sup>298</sup> : ንዋዩ : ዘአፍአ : ወውስጥ : ወወዓል(80)ትሂ : ዘወይዘሮ :  
 ባፈኘ : እለ : ሀለው : ምስለሁ : ተዓስሩ<sup>299</sup> : በሰናስል : በከመ : ተአስረት  
 : ኪያሃ : ወካልዓንሂ<sup>300</sup> : ኮኑ : ከመ : ሐሠር : ዘቅድመ : ገጸ : ነፋስ :  
 ወተዘርው : ከመ : ሐመድ<sup>301</sup> : ወዝረ : ኩሉ : ዘኮነ : አመ : ፲ ወ ፪

280 አፅራርዮ

281 ሣተ

282 ኢይገብዕ

283 መላክ

284 ወጻዕኩ

285 በስእለትከ

286 ርጎራሄ

287 ዘኢይነጽፍ

288 ይንሣዕ

289 ወጎለዩ

290 ወንሠተ

291 ኢትግስቡ

292 መሲሐንዮ

293 ወኢታህለመ

294 ::

295 ጸውዖ

296 ወእግዘ

297 ለአካነ

298 ኢያምሥጥ

299 ተአስሩ

300 ወካልአንሂ

301 ::

ለጥቅምት : በዕለተ : በዓሉ : ለ : ሚካኤል : መልአከ : ፍሥሐ : ወሐሄት  
 : በከመ : ኮነ : ፀዓታ<sup>302</sup> : እምቤተ : ሞቅህ<sup>303</sup> : በዕለተ : በዓሉ : ለሚካኤል  
 : ከማሁ : ኮነ : ድቀተ : ፀላፂሃ<sup>304</sup> : በዕለተ : በዓሉ : እስመ : የዓ(81)ቅባ  
 : እዚአብሔር : በእደ : መልአኩ : ብርሃናዊ : ዘውእቲ : ሚካኤል :<sup>305</sup>  
 ወንጉሥኒ : ሜጠ : ላቲ : ኩሉ : ንዋይ : ዘተረከበ : ውስተ : ቤተ :  
 ወእቲ : መኮንን : ዘመሠጣ : ቀዳሚ : አብቅልት : ወአፍራስ : ወኩሉ<sup>306</sup>  
 : ንዋየ : ሐቅል<sup>307</sup> : ወወዓልትኒ : ዘቀተልዎ : ቀዳሚ : ተጋቢያሙ : መጽኡ  
 : ገቤሃ : ነሲቶሙ<sup>308</sup> : እምቤተ : ወእቲ : መኮንን : በከመ : ነሠቲ : ቤተ  
 : ዘእሃ : እስመ : ነሢተ : ቤተ : ልማዶሙ : ወእቲ : በከመ :  
 (82)መሐሮሙ<sup>309</sup> : አቡሆሙ : ሰይጣን :: ወይቤልዎ : መሐርነ : ወተሣሃልነ  
 : እስመ : አዕባየ : እግዚአብሔር : ሣህሎ : ሳዕሌኪ : ወተከሥታ : ምግ  
 ባራቲነ : ዘገበርነ : ሳዕሌኪ : ወለእመ : ተሰየም<sup>310</sup> : ውስተ : ኩሉ<sup>311</sup> :  
 በሐውርተ : ኢረከብነ : ሲሳየ : ወኢበላዕነ : ፍሬ : ማዕረር<sup>312</sup> : እም፩ ሀገር  
 : በእንተ : ብዝኃ : ሐዘንኪ : ወበእንተ : ፍዳ : ዘገበርነ : ሳዕሌኪ : ወእግ  
 ዚእነሂ : ከማክ : ኢረከበ : ምንተኒ : ጥፂና : ወኢሰፍሐ : ማዕደ<sup>313</sup> :  
 ወኢበልዓ : (83)ፍሬ : ማዕረር<sup>314</sup> : አላ : የሐውር : ለፌ : ወለፌ : ዘእንበለ  
 : ይብዓሕ<sup>315</sup> : ማዕረሩ<sup>316</sup> : እስመ : ከልዎ<sup>317</sup> : ኃይለ : እግዚአብሔር :  
 በጸሎትኪ :: ወይእቲኒ : ትቤ : ታዓብዎ : ነፍስየ : ለእግዚአብሔር :  
 ወትትሐሠይ : መንፈስየ : በአምላኪየ : ወመድኃንየ : እስመ : ርእየ : ሕማማ  
 : ለዓመቱ<sup>318</sup> : ናሁ : እምይእዜሰ : ያስተበጽኡኒ : ኩሉ : ትውልድ : እስመ  
 : ገብረ : ሊተ : ኃይለ : ዓቢያተ : ወተፈሣሕኩ : በአምላኪየ : ወመድኃንየ  
 : ወርገበ : አፉ(84)የ : ዲበ : ጸላእትየ : እስመ : አልቦ : ቅዱስ : ከመ

302 ፀአታ

303 ሞቅሕ

304 ጸላኢሃ

305 ::

306 ወኩሉ

307 ሐቅል

308 ነሢቶሙ

309 መሀሮሙ

310 ተሠየም

311 ኩሉ

312 ማእረር

313 ማእደ

314 ማእረር

315 ይብዓሕ

316 ማእረሩ

317 ከልኦ

318 ለአመቱ



: እግዚአብሔር : ወለእሙንቲኒ : ትቤሎሙ : አነ : ኢኮንኩ : ከማክሙ :  
 ሥርግው : ዓመፃ : ወለእመ : ኢመሐርኩ : ኪያክሙ : ምንትኑ : ዕሤቱ<sup>319</sup>  
 : ለአምላኪያ : ዘእፈድዮ : በእንተ : ዘአውጽኦኒ : እምቤተ : ሞቅሕ :  
 ወበእንተ : ዘአድኃኒ : እምእዳክሙ : ዮምኒ : መሐርኩክሙ : ዓቢያ :  
 ወንዑሰ<sup>320</sup> : በእንተ : አምላኪያ : ዘተሣሃለ : ሳዕሌያ : (85)ወንበሩ : በፍስሐ :  
 ወሐሤተ : ወሠራዊተ : ንጉሥኒ : ተባሃሉ : በበይናቲሆሙ : ምንትኑ :  
 ዝ : ነገር : ይደልዎኑ : ለብእሲ : ከመ : ይግበር : ዘንተ : ወይርዓይ :  
 ድቀተ : ፀሩ : በንስቲት : መዋዕል : ወከመ : ይኅድግ : አበሳ : ፀላዊሁ :  
 እንዘ : ይትከሃሎ : ከመ : ይግበር : ዘፈቀደ : ሠራዊተ : ዚአሃኒ : እለ :  
 ርእዮ : መከራሃ : አመ : ነበሩ : ምስሌሃ : ፀርሑ : እንዘ : ይብሉ :  
 ተፈሣሕነ : ወተሐሠደነ : በኩሉ : መዋዕሌነ : ወተፌሠሕነ : ህየንተ :  
 መዋዕል : ዘአ : ሕመም : ብከ : ወህየንተ : (86)ዓመት : እንተ : ርኢናሃ :  
 ለእኪተ : ወይእቲኒ : ወይዘሮ : ባፈና : ወሀበት : ፲፪ወ፶ ብሩረ : ለቤተ :  
 ክርስቲያኑ : ለቅዱስ : ግኒኤል : ከመ : ይግበርዎ : ቃለ : ቀ

## Перевод

(1) Книга повествования о вейзаро Бафане Вальда Микаэль

(2) Это сочинение написано во дни царя государя Менелика.

Бэзу Ворк Мэрша Гошу<sup>321</sup>.

(3) Во имя Бога Отца неизменного от бытия Своего, и во имя Бога Сына равного с Отцом Своим, и во имя Духа Святого единого с Отцом и с Сыном властью Своей, Ему же слава и сила во веки веков.

Напишем историю вейзаро<sup>322</sup> Бафаны, прелестной и прекрасной, которая блистает, как заря, и появляется как светоч для (4)голодных, которая укрепляет и освобождает притесненных и тех, кто по справед-

<sup>319</sup> ዕሤቱ

<sup>320</sup> ወንኡሰ

<sup>321</sup> Эта строка с именем владельца рукописи — Бэзу Ворк Мэрша Гошу — представляет собой оттиск современной печати.

<sup>322</sup> Первоначально слово *вейзаро* было титулом принцессы крови или некоронованной супруги царя. К середине XIX в., однако, оно стало обычным вежливым обращением к замужней женщине и означать не больше русского «сударыня». Впрочем, коль скоро речь идет о Бафане, то она-то впоследствии стала именно некоронованной супругой царя Менелика II, т. е. *вейзаро* в буквальном смысле этого слова.

ливости называет ее мученицей, украшенной красою веры и увенчанной на главе своей венцом терпения во веки веков.

У этой вейзаро Бафаны отец и мать были от людей благих и верующих и от царей православных. Имя отца ее — Вальда Микааль, а матери — Валата Эсраэль. Была одна женщина, дочь Зара Якоба-царя<sup>323</sup>, по имени Девора<sup>324</sup>. И роди(5)ла Девора Рарью; а Рарья родила Аскаль; а Аскаль — Кре[с]тиянавит; а Крестиянавит — Аманита Крестос, а Амани-та Крестос — Оденгель; а Оденгель — Аснаныю; а Аснаныя родила Энкойе от Агары, князя Архо. А тот был рожден от вейзаро Ахайя Негест и от Валата Самуэль, благой и знатной, которая остановила солнце по прошению своему, как Иисус сын Навинов остановил солнце в Гаваоне. И Э[н]койе [родила] (6)Васи, а Васи — Сабар, а Сабар — Анчиналю, а Анчиналю — Тэсабаш, то бишь Валата Эсраэль, а Валата Эсраэль родила вейзаро Бафану от абето Вальда Микааля, князя Марха Бете.

И была зачата вейзаро Бафана во чреве матери своей избранной в год Марка-евангелиста<sup>325</sup> 30-го тэра, а родилась в год Луки 24-го [дня] месяца тэкэмта<sup>326</sup> в день праздника отца нашего Такла Хайманота, нового апо(7)стола и проповедника Евангелия<sup>327</sup>. И жила она в доме

<sup>323</sup> Имеется в виду эфиопский царь Зара Якоб (1434—1468), знаменитый своими церковными и государственными реформами, а также введением в эфиопский церковный обиход особого культа Богородицы.

<sup>324</sup> У царя Зара Якоба было много и сыновей, и дочерей, однако эфиопские источники дочь Девору не упоминают. Так как в Эфиопии человек имел несколько имен, как христианских, так и мирских, то возможно, что эта женщина с библейским именем Девора упоминается в других письменных памятниках под другим, мирским, именем. Вероятнее всего, однако, что эта генеалогия Бафаны (по крайней мере в той своей части, которая прямо возводит ее к знаменитому Зара Якобу) является вымышленной. Это было сделать не так уж трудно, особенно если выстраивать генеалогию по женской линии, так как женщины достаточно редко попадали на страницы эфиопских исторических анналов, и проверить подлинность генеалогий по женской линии было практически невозможно.

<sup>325</sup> Эфиопы, вслед за коптами, у которых они позаимствовали календарь, делили время на четырехгодичные циклы, где года назывались по именам четырех евангелистов: Матфея, Марка, Луки и Иоанна, причем последний год (Иоанна) был високосным.

<sup>326</sup> Т. е. 6 февраля и 2 ноября соответственно.

<sup>327</sup> Такла Хайманот (ок. 1215—1313) — эфиопский святой, основатель знаменитой Дабра-Либаносской лавры, центра одноименной монашеской конгрегации. По мере роста ее влияния развивался и культ основателя, ставшего, пожалуй, самым чтимым национальным святым эфиопской церкви.

отца своего и матери, творя волю их и покорствуя во всяком деле, будучи как рабыня. И бодрствовала она днем и ночью и уничтожала себя пред рабами отца своего [и] матери, ка(9)к гласит Писание: «Уничтожающий себя прославится, а возвеличивающий себя посрамится» (Ср. Лук. 14, 11). А отец ее и не помышлял о том, есть она или нет, и оставил жить с рабами своими и рабынями, ка(8)к гласит Писание: «Ибо отец мой и мать моя оставили меня, но Господь примет меня» (Пс. 26, 10). А братья ее и сестры ее относились к ней, как к чужой, и пренебрегали ею во всякое время, как сказал пророк: «И бросили братья их, как труп нечистый». А Бог охранял ее, ибо избрал ее и предпочел, дабы стала она прибежищем притесненным и убогим, как избрал он убежище Давиду, когда пребывал тот в доме Саула-царя, и как (9)спас он Иосифа от рук братьев и сделал его господином братьям его. Но мать-то любила ее и приблизилась к смерти из-за любви своей, как возлюбила Ревекка Иакова, сына своего, паче Исава, брата его.

А к этой вейзаро Бафане, когда пришла она в возраст, посватался князь Борана мусульманский, по имени дедж-азмач<sup>328</sup> Йемар<sup>329</sup>, и послал он к отцу ее и сказал: «Дай мне дочь твою, да будет она мне же(10)ной». И отказался отец ее отдать ее, ибо убирала она дом, будучи как рабыня. А спустя долгое время отдал ее одному юноше. И когда она жила там, увидел ее один муж, дружинник князя Мората, имя которому

<sup>328</sup> Общим названием для эфиопских военачальников было слово *азмач*, означавшее примерно то же, что и старорусское слово «воевода». Военачальники эти делились на три разряда. Младшие назывались *гра-азмач* («азмач слева»), средние — *кенъ-азмач* («азмач справа»), старшие — *дедж-азмач* («азмач передового полка»). Эти названия вполне точно соответствовали обычному построению эфиопского войска перед битвой, когда по флангам царского полка располагались левый и правый полки во главе с гра-азмачем и кенъ-азмачем, а впереди находился передовой полк во главе с дедж-азмачем. Однако, начиная с XVII в., когда эфиопские цари стали довольно много времени проводить в своей постоянной столице в городе Гондаре, наместникам пограничных областей они стали присваивать также и титул дедж-азмача, что имело свой резон: эти наместники в случае вражеского вторжения должны были играть роль передового полка и сдерживать врага до тех пор, пока не поспеет царская помощь из центра. Поэтому как правило все упоминаемые в нашем произведении *дедж-азмачи* были правителями разных областей Эфиопии.

<sup>329</sup> Возможно, это тот самый «Йимэр, вождь Тантарвы», который в числе прочих вождей подписал в 1866 г. письмо британскому генеральному консулу Эдуарду Стэнтону (Tewodros and his contemporaries 1855–1868 / Edited by Sven RUBENSON // *Acta Aethiopica* II (Addis Ababa—Lund, 1994) 309).

абето<sup>330</sup> Сайфу<sup>331</sup>, а тот был чадом Сахле Селласе, царя Шоа. И поведал ему, что она прекрасна обличьем и красою. И сказал этот князь: «Приведите ее ко мне, да будет она мне женою». И привели ее к нему, похитив у этого (и)юноши, и поселил он ее вместе с сестрой ее, не зная о том. А тогда услышал князь, что она сестра той по плоти, содрогнулся и отдал ее одному князю по имени афа-негус<sup>332</sup> Бедане. А она понесла от него, как понесла Фамарь от Иуды, царя Израиля (Быт. 38, 26), тайно, так что тот не знал. И услышала сестра ее, что понесла она, разгневалась гневом великим и бичевала ее всякий день. И тогда услышала мать ее, что при(и)нимает она притеснения в доме сестры своей, пошла к ней, плача и рыдая, ибо любила ее паче всех дочерей своих. И плакала она пред князем и сказала: «Отдай мне дочь мою». А он сказал ей: «Иди спокойно и береги ее бережением добрым, ибо она понесла». И взяла ее мать ее в дом свой. И родила она там дочь избранную по имени вейзаро Мананалебаш. И сказал отец ее: «Ну так отдам я ее мусульманскому князю, которому отказал прежде!..»

И ко(и)гда услышала эти слова вейзаро Бафана, то сказала: «Да не погибнет душа моя ради славы мира сего. Лучше мне угождать Богу моему, нежели угождать славе мира сего, как гласит Екклесиаст: “Все суета под солнцем” (Ср. Еккл. 1, 2–3). И еще гласит Писание: “Что пользы человеку, приобрести весь мир, а себя самого погубить?” (Лук. 9, 25)». И тогда увидел Бог, что прекрасно помышление ее, и спас ее от рук князя мусульманского, как спас Он Эг(и)зиэ Харая от рук Моталами неверного<sup>333</sup>, и отправил ее из дома отца ее, и ушла она в страну

<sup>330</sup> Абето — сокращение от слова *абетохун* — титула эфиопских принцев крови.

<sup>331</sup> Сайфу — сокращение от Сейфе Селласе (букв. «Меч Троицы»), имени младшего сына царя Шоа Сахле Селласе (букв. «Щедрость Троицы») (1813–1847). Впрочем, в гордом, хотя и пришедшем в упадок столичном Гондаре царский титул шоанских владык не признавали.

<sup>332</sup> *Афа-негус* (букв. «уста царя») — титул председателя Верховного суда в Гондарском царстве. В данном случае Бедане не исполнял обязанностей председателя суда, а просто имел это придворное звание, будучи на деле гондарским наместником небольшой области.

<sup>333</sup> Имеется в виду эпизод из «Жития святого Такла Хайманота», повествующий о том, как мать святого, Эгзиэ Харая, была похищена языческим царем Дамота по имени Моталами, который хотел взять ее в жены. Однако Бог чудесным образом спас ее из дворца Моталами и перенес к ее мужу, христианскому священнику.

Йеванч. И когда была она там, увидел ее один князь, по имени абето Тесемма, и взял ее и сделал женою. И жила она с абето Тесемма пока не родила [чад] мужеска пола и женска. И в это время наклеветали на нее лжецы брату мужа ее, абето Кэбарту, ибо был он князем Тамо. Тот же произнес свой суд над нею и сказал: «Да уда(15)лят ее из дома ее, и да разлучат с мужем ее, и да уйдет она голая!» И не уразумел он слова Писания, которое гласит: «Муж и жена — плоть единая; что Бог сочел, человек да не разлучит и не разделит» (Ср. Матф. 19, 6), ибо жестоковыйный он человек. И вышла тогда она голая, без имущества. А мужу ее тот сказал: «Смотри, не приближайся к ней и не помогай ни одеждой, ни питанием». Он же сказал «ей» из страха и поклялся в (16)том. И захватил тот сына ее, по имени Хайла Гиоргис, если, Боже упаси, нарушит клятву муж ее и уйдет к ней, чтобы убить сына ее вместо отца его.

И жила она 3 года в Марха Бете, плача о чадах своих и исходе из страны отцов своих, и принимала притеснения без вины. А потом сказала жена князя, имя которой Джематаш: «Выгоните ее из страны моей, пусть идет в другую». И (17)тогда выгнали ее вон старейшины, и не было у нее пристанища, где приютиться и жить, и жила она у врат церкви Дабра Амануэль, то бишь Кофана, как не было пристанища у Святой Девы, когда изгнана была она в страну Египетскую.

И затем перешла она реку Шима и прибыла в страну Танбаля, ибо это страна отцов ее. И ноги ее нежные заскорузли от жара солнечного, и лила она слезы, (18)как зимние дожди. И в этой стране нашел ее один из родичей ее, который воевал с абето Тесеммой, мужем ее, а тот угнал скот его и коней на войну. И сказал он ей: «Отдай мне имущество мое, что забрал муж твой в месяц войны». Она же сказала ему: «Где было мне видеть имущество твое и когда это шла я на войну вместе с мужем моим? Или в стране вашей обычай таков, что идет на войну [женщина] вместе с мужем своим и (19)суд вершит, сидя посреди заседателей?» Он же пошел к князю страны и сказал: «Вели привести мне эту женщину чтобы судиться с нею об имуществе моем, что забрал у меня муж ее в месяц войны!» И призвал ее скоро князь страны. Она же пошла к нему в печали тяжкой и молилась, говоря: «Восстань, Господи, на помощь мне и спаси меня во имя Твое. Услышь, Господи, молитву мою (20)и внимли слезам моим и не останься глух ко мне, ибо странница я на земле (Пс. 118, 19). Господи Боже мой в распре моей!» И тягалась она с этим человеком, и не управил ей суда тот князь, и по той причине вышла она в страну Йифат и прибыла в Дабра Берхан, столицу Зара

Якоба-царя во времена царя царей Феодора<sup>334</sup> и во времена митрополита(21) Саламы<sup>335</sup>, апостола евангельского.

И когда увидели ее князья Йифата, то дивились красе и прелести ее и препирались меж собою: «Я возьму», «Нет, я возьму». И в это время услышал князь по имени афа-негус Абойе, который управлял областью Шоа под властью царя Феодора<sup>336</sup>, и сказал: «Приведите ее ко мне». И отвели ее к нему. И когда увидел он ее, разодралась завеса сердца его и возжелал он ее, как возжелал (22)Давид Вирсавию, когда увидел ее, и ввел в чертог свой, и сделал женою, и пребывала она во многой любви и родила от него [чад] мужеска пола и женска, а прежде них родила она сына прекрасного обличьем, по имени Аменшева, от другого. А затем афа-негус Абойе [пошел] в область Гондар и упокоился там<sup>337</sup>. И сделал он из братьев [наследником] первородным рожденного от нее, то бишь Гезау, и благословил его благословением духовным, как благословил Исаак (23)Иакова, сына своего. И тогда восстали на нее со враждой родичи его и матери других сыновей его и договорились меж собой: «Давайте представим на нее свидетельство ложное и скажем: “Обнаружили мы, что блудница она”, или давайте убьем ее». Но спас ее Бог от рук этих сильных, как спас Он Сусанну от рук старцев. Ее же изгнали в страну Мензех, и жила она там в бедствиях великих.

<sup>334</sup> Имеется в виду эфиопский военачальник Каса Хайлю, который в 1855 г. захватил верховную власть в Эфиопии и короновался на царство, приняв имя Феодора — грядущего апокалиптического царя, которому суждено принести мир и покой стране. Эти ожидания не оправдались, и после бурного и кровавого царствования Феодор застрелился 13 апреля 1868 г.

<sup>335</sup> Имеется в виду коптский митрополит Эфиопии, который прибыл в Эфиопию в конце 1841 г. Там он сразу же оказался в гуще бурных политических событий, которые продолжались в течение всей его жизни. В конце концов он был арестован императором Феодором и кончил жизнь в его крепости Макдала под домашним арестом 25 октября 1867 г.

<sup>336</sup> Император Феодор назначил Абойе наместником Шоа после разгрома абето Сайфу в 1859 г. и пожаловал ему титул *меридазмач* — традиционный титул наследственных правителей Шоа. Характерно, что автор (или авторы) нашего произведения, постоянно выражающие безусловную лояльность к шоанской династии, не упоминают этот титул Абойе, а постоянно называют его *афа-негусом*, т. е. титулом, который тот носил до своего назначения в Шоа.

<sup>337</sup> Абойе не просто ушел в Гондар, бросив свое наместничество, а был выгнан оттуда Безабэхом, которого в 1858 г. император Феодор назначил наместником Анкобера, но который возмутился против него, разбил войска Абойе и провозгласил себя независимым правителем Шоа.

(24)А в это время поднялся властитель по имени абето Безабэх и подчинил область Шоа силой, ибо воцарили его над собою князья Шоа, как воцарили израильтяне Ровоама по желанию своему. Шоа же пребывала в одиночестве без господ своих, поскольку изгнаны они были в это время. И сказал абето Безабэх: «Призовите эту женщину, чтобы показала она нам грамоту завешания мужа своего, что повелел он чадам своим, которой препятствовали роди(25)чи его и матери других детей его», ибо знал он прежде, что сослана она несправедливо. И пошла вейзаро Бафана, и пришла в страну Вальда Тенсай. И было собрание в этом месте. И собрались князья, и раскрыли ту грамоту посреди собрания, и стала она свидетельством сыну ее, что сделал он его первым среди братьев. А затем дал он ей [вдовий] удел к востоку по имени Гадальге, и жила она там, творя память мужу своему, афа-(26)негусу Абойе.

И когда была она там, пришел царь Менелик из области Гондара и возвратился из пленения своего с немногими князьями своими<sup>338</sup>. И воевал он с абето Безабэхом, ибо тысячи князей Шоа были с абето Безабэхом. И победил царь Менелик силою Божьей и по прошению Мар<sup>339</sup> Георгия-мученика могучего, как сказал Давид: «Иные колесницами, иные — конями, а мы именем Господа, Бога нашего, хвалимся; (27)они колебались и пали, а мы встали и стоим прямо» (Пс. 19, 8–9). И вошел он в область отцов своих, царей, коя есть страна Шоа. Эта же вейзаро Бафана пошла [к нему] с дарами многими. И когда увидел он ее, то удивился прелести ее и красоте, ибо цветку граната подобны ланита ее, и глаза ее радостнее вина, и зубы ее белее молока, и шея ее как столп из слоновой кости, и груди (28)ее, как виноград, и стан ее похож на пальму (Песнь, 7), сладостная словом своим (Песнь, 5, 16). И ввел он ее в чертог свой высокий и сделал царицей над царством своим прекрасным.

И в это время пришла женщина знатная Жеманеш, ибо умер муж ее, и не было у нее пристанища, как у нее, и изгнана она была, как

<sup>338</sup> Император Феодор держал Менелика заложником в своей крепости Макдала. И хотя он относился к Менелику совсем неплохо и даже выдал за него замуж свою дочь, тот все же бежал к себе в Шоа 1 июля 1265 г.

<sup>339</sup> *Мар* — по сирийски означает «господин». Эфиопы познакомились с этим словом через сирийскую житийную литературу, где оно применялось к святым героям житийного повествования, отчего в эфиопской литературе слово *мар* стало эпитетом святого.

изгнала она ее, и была притесняема, как притесняла ее, ибо Бог в свой черед воздает всем по их деяниям. Сия же вей(29)заро Бафана не попомнила ей беззакония, которые сотворила та против нее, ибо гласит Писание: «Не будь побежден злом за зло никогда» (Ср. Рим. 12, 21) и просила она царя, чтобы устроил он ей все потребности мирские. Та же покаялась в безумии помышления своего.

А потом пошел царь Менелик в страну Валло и устроил стан<sup>340</sup>. Сия же вейзаро Бафана пошла с ним, и чада ее с нею. И в один из дней ушла дочь ее к имаму Мухамаду, (30)и согрешила с ним, и стала его женою<sup>341</sup>. И когда услышал об этом авва Афанасий, митрополит Эфиопии<sup>342</sup>, послал к ней, говоря: «Чего ради порушила ты закон отцов твоих и погубила плоть и кровь Христову, и отдала священное псам?» (Ср. Марк 7, 6). И услышав, содрогнулась она от слов его и послала к нему, говоря: «Отче, я христианка, и отец мой и мать — чада христианские. Ныне же погрешила дочь моя и оставила закон ро(31)дичей своих. Но ведает Бог отцов наших и Бог твой, который вручил тебе власть небес и земли вязать и решить, что случилось с ней это дело. Но молись за нее, ибо молитву праведного слушает Бог». Он же снова послал к ней, говоря: «Если не сделала ты это дело по своей воле, нет на тебе вины и греха;

<sup>340</sup> Этот поход Менелика в область Валло в 1874 г. имел целью присоединить эту мусульманскую область в Шоа и установить свой контроль над нею, пользуясь соперничеством между многочисленными местными правителями, боровшимися за верховный титул *имама*, который, впрочем, воспринимался ими как светский, а не духовный сан. Сначала Менелик сделал ставку на *имама* Аба Ватеу Амаде, но тот возмутился против него и заставил Менелика обратить взоры на своего соперника — *имама* Мухамада Али.

<sup>341</sup> Эфиопский историк и современник этих событий — Адме Гиоргис (1821-1914) — описывает их несколько иначе: «В это время покорился Махаммад Али, и он [Менелик] принял его пышно и торжественно. Он назначил его имамом над всем Валло. Вскороности он дал ему Мэн Аллабеш, дочь госпожи Бафаны, в жены» (BAIRU TAFLA (ed), Asma Giyorgis and his work. History of the Galla and the Kingdom of Sawa (Stuttgart, 1987) (Äthiopistische Forschungen, 18) 646-647).

<sup>342</sup> Александрийский патриарх долго не соглашался рукополагать нового митрополита для Эфиопии, ссылаясь на печальную участь митрополита Саламы. Однако в конце концов он рукоположил в июне 1869 г. для Эфиопии митрополита Афанасия, который в августе прибыл в область Тигрэ, а 21 января 1872 г. помазал на царство правителя Тигрэ и нарек его Йоханнесом, «царем царей Эфиопии». Далее их связывали самые тесные отношения. Йоханнеса отнюдь не радовало расширение влияния его ненадежного вассала Менелика в Валло, укрепляемое браком дочери Бафаны с местным правителем Мухамадом Али, и письмо митрополита Афанасия было выражением этого недовольства.



я же буду молить о ней Бога милостивого и милосердного, Который не желает (32)смерти грешника без раскаяния (Иезек. 33, 11), дабы отвратился он от пути заблуждения и стези дьявольской. Тебе же да оставит он грехи твои и да продлит дни твои во веки веков».

И пребывала вейзаро Бафана в доме царском 12 лет, творя добро, и милуя бедных, и утешая опечаленных, и принимая вдов и сирот, и соблюдая веру Марка-евангелиста, и получая благословение из уст митрополита Эфиопского, и ул(33)учшая правление князей и вельмож, и испрашивая милость для всякой твари у царя, как испрашивала Есфирь милость чадам Израилевым. А они же ненавидели ее взамен ее любви к ним и презирали ее взамен ее почестям им, как сказал Давид: «Воздают мне злом за добро» (Пс. 34, 12). А она же смущалась весьма из-за них и просила у царя [разрешения] уйти ей из дома его и не попомнила из-за множества врагов ее, что ему подчинен весь мир. Он (34)же сказал ей: «Не дам тебе уйти, а если уйдешь ты в пустынь, сокрывшись, сожгу я пустынь и убью всех, кто будет там». И возопила она и сказала снова: «Как мне быть и куда податься? Если уйти мне в пустынь монашескую, прольется кровь их из-за меня, а если уйти мне к князьям, то не любят они меня и выдадут меня связанной и не вынести мне цепей».

И поведала она печаль сердца своего брату своему Тэвэнд Баляю и сказала: «Уйду я в пустынь и буду жить в стране (35)другой». Он же сказал ей из лукавства: «Зачем уходить тебе далеко, когда есть у тебя я, брат твой, и когда есть град отца твоего, Тамо, что держишь ты в руках своих? Давай пойдем туда, и я умру там с тобою». И затем собрала она дружинников своих и поведала им, что и прежде. И сказала они ей словами обманными, когда была она в стране Анвари и были там заключенные, то бишь деджач<sup>343</sup> (36)Мэшеша<sup>344</sup>, деджач Зегейо<sup>345</sup> и Аба Ватеу<sup>346</sup>: «Освободим этих заключенных и пойдем в страну Тамо<sup>347</sup>.

<sup>343</sup> Деджач — сокращение от титула *деджазмач*.

<sup>344</sup> Имеется в виду Мэшеша Сайфу, сын абето Сайфу, заточенный Менеликом главным образом из-за интриг Бафаны, как утверждает католический миссионер Гульельмо Массайя (G. MASSAIA, I miei trentacinque anni di missione nell'alta Etiopia. Vol. XI [Roma, 1885-1895] 5).

<sup>345</sup> Деджамач Зегейо Бэрру был местным правителем области Еджу.

<sup>346</sup> Имеется в виду Аба Ватеу Амаде — один из мусульманских правителей области Валло, соперник Мухамада Али, заточенный за свое сопротивление Менелику.

<sup>347</sup> В области Тамо находилась одноименная крепость, одна из наиболее неприступных во всей Шоа, по мнению американской исследовательницы Крис Праути (C. PROUTY, Empress Taytu and Menilek II. Ethiopia 1883-1910 [The Red Sea Press, 1986] 19).

А ныне скажи царю: “Дай мне уйти куда я хочу, а я выдам тебе заключенных”, — и он согласится». Ей же показалась правдивой речь их. И ушла она в простоте сердечной и в обольщении коварством их, как обольщен был Давид коварством Авессалома, сына своего. И вошла она в страну Тамо<sup>348</sup> и послала к брату своему, деджачу Тэвэнд Баялю, и (37)сказала: «Приходи ко мне скоро, ибо вошла я в область Тамо, как сказал ты мне». Он ответил и сказал: «С чего ты взяла и когда говорил я тебе [это]? Сама знаешь, ведь сначала должна идти не измена, а совет должен идти сначала!»

А затем послала она к царю Менелику, говоря: «О господин мой, ты и прежде знал, что ненавидят меня князья твои и люди дома твоего. Ныне принесем клятву в том, что уйду я куда хочу, а тебе выдам (38)заключенных и все имение, что ты мне дал». И сказал он ей «хорошо, да будет, как ты сказала», и принесли они клятву с целованием креста Такла Хайманота, нового апостола, и причащением Св. Таин Бога, огня пожирающего для беззаконников. И поклялся царь с князьями своими, то бишь расом<sup>349</sup> Дарге<sup>350</sup>, расом Гобеной<sup>351</sup>, деджачем Менгеша<sup>352</sup>, деджачем Вальде<sup>353</sup>, деджачем Мамойо, деджачем Герма-

<sup>348</sup> Адме Гиоргис описывает эту историю таким образом: «Тут госпожа Бафана ушла от царя, сговорилась с Махаммадом Али и завязала переписку с государем Йоханнесом. Госпожа Бафана ушла из Энавари в Лече. Она захватила весь царский порох и новые заморские товары и возвратилась в Энавари. Все имущество царя, одеяния, серебро, порох, пули, были сложены в Энавари; она захватила все это, освободила двух заключенных и пошла в Тамо» (BAIRU TAFLA (ed.), Asma Giyorgis..., 658–659).

<sup>349</sup> *Рас* — (букв. «глава») — высший титул в эфиопской феодальной иерархии.

<sup>350</sup> Дарге Сахле Селласе (1827–1900) — сын царя Шоа Сахле Селласе и дядя Менелика. Вместе с Менеликом он был заточен императором Феодором в крепости Макдала, а потом возвратился в Шоа. Строго говоря, у раса Дарге было больше прав на шоавский престол, нежели у Менелика, но, несмотря на это, он никогда не пытался отстаивать их и был всегда предан своему племяннику. Взамен Менелик также платил ему искренним уважением и любовью.

<sup>351</sup> Гобена Дачи (1821–1889) — оромский наследственный правитель из области Вагда, провинция Шоа, который сразу же по возвращении Менелика в эту провинцию перешел на его сторону и получил титул *деджазмача*. Гобена верно служил Менелику всю свою жизнь и в 1878 г. получил от него вместе с Дарге Сахле Селласе титул *раса*. Описываемые здесь события происходили в июне 1877 г., когда и Дарге, и Гобена имели только титул деджазмача. Здесь же они именуются расами, потому что во время написания «Истории» Бафаны они уже носили этот высший титул.

<sup>352</sup> Имеется в виду деджазмач Менгеша Аттикем, военачальник Менелика.

<sup>353</sup> Деджазмач Вальда Микаэль был военачальником Менелика, и его влияние и могущество росли вместе с ростом могущества его сюзерена. Он хорошо знал,

ме<sup>354</sup>, деджачем Вальда Габриэлем, фитаурари Надеу<sup>355</sup>, кенъазмачем Танфу, наставником Гебре Сел(39)лассе<sup>356</sup>, алекой<sup>357</sup> Кидана Вальдом<sup>358</sup>. А поклялись они в том, что будет жить она по воле своей: коли захочет, то будет жить в доме царском, как прежде, а коли пожелает, то будет жить в вотчине отца своего и в купленной земле Бан..., и что сделает он ей все, что она пожелает чтобы отправиться туда. И заключил он клятву в том. И затем послал царь посланцев своих, князей, имена которым деджач Менгеша и деджач Вальде, и дру(40)гих князей

кто его господин, а история возвышения и падения Бафаны научила его не слишком серьезно относиться к дамскому влиянию при дворе. Впоследствии, когда Менелик окончательно развелся с Бафаной и женился на не менее решительной и честолюбивой женщине — Тайту Бэтуль, та однажды пожаловалось Менелику, что Вальде при встрече с ней не спешил в знак почтения к королеве. На выговор Менелика Вальде, видимо, вспомнив Бафану, ответил: «Сегодня королева, а завтра — обычная женщина». Говорят, что Менелик много смеялся по этому поводу (PROUTY, Empress Taytu..., 51).

<sup>354</sup> Имеется в виду Гермаме Вальда Хаварьят, который в свое время, служа императору Феодору в его крепости Макдала, устроил Менелику побег оттуда. Менелик не забыл этой услуги, и Гермаме всегда оставался в числе его доверенных военачальников.

<sup>355</sup> Имеется в виду военачальник и придворный Менелика — Надеу Абба Велло.

<sup>356</sup> Имеется в виду Гебре Селлассе, духовник Менелика и Бафаны, отчего здесь он и называется *наставником*. Родом из Хамасена, Гебре Селлассе состоял в окружении митрополита Саламы, а когда тот был заключен в крепость Макдала, митрополит в 1267 г. послал Гебре Селлассе в Шоа к бежавшему туда Менелику с посланием, написанным тайнописью. Митрополит Салама умер в заточении, а Гебре Селлассе остался в Шоа при дворе Менелика и стал его духовником. Впоследствии, уже в 1289 г., он был назначен *эччеге*. Эччеге — это титул главного архимандрита всех монастырей Дабра-Либаносского устава, самой мощной и влиятельной монашеской конгрегации в Эфиопии. По своему положению эччеге был вторым после митрополита лицом в церковной иерархии и назначался или по крайней мере утверждался в этой должности самим царем. В этой должности Гебре Селлассе пребывал недолго, а умер он около 1912 г. (BAIRU TAFLA [ed], Asma Giyorgis..., 695, п. 919).

<sup>357</sup> *Алека* — формально это титул церковного старосты. На деле же в Эфиопии так называли любого человека, получившего церковное образование, хотя он при этом мог и не быть духовным лицом, например, церковного живописца или писца или секретаря достаточно важной светской персоны.

<sup>358</sup> *Алека* Кидана Вальд, тесно связанный с Дабра-Либаносской конгрегацией, был главой духовенства при дворе Менелика, и в этом своем качестве нередко посылался с дипломатическими поручениями и ко двору императора Йоханнеса, и ко двору митрополита.

с войсками их без числа, и прибыли они в страну Гэрет и разбили палатки свои чтобы принять вейзаро Бафану и чтобы идти, взяв ее с честью. А царь охранял их, будучи напротив этой страны, ибо согласились госпожа и царь, и простил он ей грех ее, что совершила она по простодушию.

И слышали об этом дружинники ее, имена которым Безабез Бейене и другие, что с ними, собрались на (41)равнине и заключили клятву меж собой без ее на то ведома, дабы упразднить величие ее и славу и поставить вместо нее другого. И восстало на нее все войско от мала до велика, и низложили ее с престола, и поставили другого князя, которого не знали, и бросили ее, которая воспитала их<sup>359</sup>. Как сказал Давид: «Который ел хлеб мой поднял на меня пяту» (Пс. 40, 10). И низложив ее с престола славы, пошли (42)они на стан посланцев царских под видом ее и надев одеяния ее, ибо она — сила царства. А посланцам же показалось, что это она, ибо не ведали они тайны их. И пришли они внезапно на них с войной и полонили малых и великих, и разграбили все имение их, коней и мулов, и возвратились по домам с кликами<sup>360</sup>.

<sup>359</sup> Крис Праути рассказывает всю эту историю со слов миссионера Массайи, современника и очевидца этих событий, несколько в ином виде: «Первым же приказом Бафаны было перенести все царские сокровища и вооружение в Тамо, лучше всего защищенную крепость в Шоа. Это место имело то преимущество, что располагалось поблизости от ее собственных владений в Мерхабеге. Затем она приказала привести к ней самого значительного политического заключенного Мешеша Сайфу. Мешеша Сайфу уже достаточно натерпелся от Бафаны. Его жену, дочь Бафаны, насильно с ним развели; его земли отошли к Бафане, а сам он уже пять месяцев находился в тюрьме, потому что Бафана убедила Менелика в его измене. Когда Мешеша оказался у Бафаны, он притворился, что согласен с ее планами. Она сказала ему, что затеяла этот мятеж, чтобы воцарить его, и в доказательство своих намерений вернет ему свою дочь. Мешеша Сайфу и Бафана скакали бок о бок, когда сокровища перевозились в Тамо. Когда же они достигли крепости, она приказала заковать его в цепи... В Тамо, по красноречивому изложению Массайи, «эта злая мегера увидела крах своей мечты. Солдаты освободили Мешешу Сайфу и провозгласили его своим предводителем. Они разоблачили гнусные цели этой честолюбивой женщины... и предложили бросить ее в пропасть. Но Мешеша Сайфу, который учился у католиков [Массайи и Торэна], не решился сделать такое, притом с женщиной». Бафана была помещена под круглосуточный арест» (PROUTY, *Empress Taytu...*, 19–20).

<sup>360</sup> В изложении Адме Гиоргиса это выглядит так: «Государь Менелик вошел в Энавари и был опечален всем происшедшим. Он послал к госпоже Бафане миротворцев, и они договорились в том, что он пришлет [людей] чтобы арестовать Мешешу. В уговоренный день царь послал Атикама Менгешу с боо-

Она же плакала и говорила: «Так отошлите же меня (43) в область другую и выведите меня из стана вашего!» Они же не дали ей уйти, и поместили в место гнусное, где пребывала она в слезах и рыданиях. Послал царь к ней, говоря: «Не печалься обо всем имении моем и луке моем тленном (Ср. I Цар. 2, 4), ибо все, что случилось [случилось] по воле Бога моего, а для меня все имение — солома. (44) Но ищи путь и выход и приходи ко мне!». И послал к ней это слово царь Менелик, ибо покрывал он грехи, как Макарий избранный, который прозван был Богом на земле. Она же отвечала ему, говоря: «Как придти мне к тебе, когда нет у меня сил, но да будет воля Божия. И коли даст Он тебе силу и победу, ты придешь ко мне и спасешь меня, и уйду я в кротости сердечной к себе до(45)мой». И когда посылала она это речь туда, где был царь Менелик, собралось все войско и окружило чертог, где была она. И забрали они все имение золота и серебра, драгоценностей и одеяний нарядных, числа коих не перечесть, и сему подобного, что невозможно пересказать. И ввели ее в дом заточения и осудили осуждением суровым вместе с одной сестрой ее, по имени Тафес. И стерегло ее многое войско чтобы не выходила она за порог и не (46) видела солнца. И говорили ей: «Выдай все имение, что спрятала ты, а не то будет тебе беда!» И сказала она им: «Что у меня было, я вам дала и ничего не спрятала от вас, и неведомо мне о вас, чтобы были вы мне господами! Так что делайте, что хотите!». И тогда задумали они против нее злое, но воспрепятствовала им сила Божия, что на ней. И тогда были они одного дружинника ее (47) и говорили ему: «Выдай имение госпожи твоей, которое спрятал ты!» Он же сказал: «Где мне было видеть имение ее», и из-за того длились мучения его. А сестра ее, заточенная с нею, постоянно говорила: «Все, что постигло меня, по грехам этой женщины», а прежде говорила она ей: «Хорошо ты сделала и весьма прекрасно поступаешь», а потом, когда упразднилась слава ее, не попомнила она прежнего и бранила ее, как (48) бранил и ругался над Господом нашим разбойник,

---

ми гондарскими стрельцами паши Тенгодагвадж, а также даджача Вальде, госпоина Абта Селласе и афа-негуса Бедане принять госпожу Бафану. Они пришли и расположились у подножия Тамо. Увидев, что пришли принимающие, Бафана приготовилась арестовать Мешешу. Мешеша, увидев их замысел, арестовал Бафану и на рассвете неожиданно напал на это пришедшее войско. Паша Тенгодагвадж и многие другие пали, а остальные рассеялись, как прах. Крепость Тамо Мешеша держал крепко. Он освободил и отправил по домам заключенных, Аба Ватеу и Зегейе Берру» (BAIRU TAFLA [ed.], Asma Giyorgis..., 650–661).

что слева. И ругали ее все рабы ее и рабыни. Она же, будучи поноσι-  
ма, не поносила их и, будучи мучима, не таила мщениия им, но отвечала  
добром судящим ее. И принимала она все эти притеснения ради клят-  
вы своей, ибо вскормлена была молоком притеснения и всегда увенча-  
на вендом бедствий. Житие (49)ее было житием Давида: то в печали, то  
в радости, ибо воистину она дщерь Давидова.

А спустя недолгое время пришел царь Менелик и окружил область  
Тамо. И был страх в Марха Бете, и собралось все войско тамошнее, и  
говорили они меж собою: «Если осилит нас царь Менелик и пленит  
нас в сражении, убейте, бросив (50)ее в пропасть великую, и да выйдет  
душа наша вместе с ней!» Зрите, как отдали они госпожу свою на  
смерть, как нечестивый Иуда, отдавший Господа на смерть. Нет таким  
сравнения, и когда не нашли мы им сравнения, то уподобили их Иуде.  
Она же молилась и говорила: «О спасший Даниила из пасти львов  
алчущих, спаси меня и вызволи из этой сети, расставленной мне, и из  
тенет рабов беззакония!» (51)И молилась она по Псалтири Давида днем  
и ночью от начала и до конца. И принял Бог прошение ее, ибо благ он  
и человеколюбец. И снова говорила она: «Господи! услышь молитву  
мою, и вопль мой да придет к Тебе (Пс. 101, 2). Ибо позабыла я про  
хлеб, а питье мое пью со слезами пред лицом наказания гнева Твоего  
(Ср. Пс. 101, 10–11). Подними меня и очисти меня и подай силу царю  
Менелику!» И дал Он силу царю Менелику и уничтожил блуд и ша-  
та(52)ние (?). И было волнение в этой стране. И от великого волнения  
заключили они союз с господином своим, царем Менеликом, и по этой  
причине вывел ее Бог из дома заточения в день праздника ангела  
честного Михаила-архангела 12 [дня] месяца тахсаса<sup>361</sup>. И когда вышла  
она из дома заточения, некому было за ней следовать и не приближал-  
ся к ней никто. О люди эфиопские! Зрите это притеснение, совершен-  
ное (53)над царицей Бафаной, что повелевала всем народом и язычни-

<sup>361</sup> Адме Гиоргис так описывает политику Менелика, которому угрожал на-  
шествием из Тигрэ император Йоханнес: «Государь Менелик ушел из Джефа в  
месяце хедаре. Он спустился в Мархабете, осадил Тамо и стал воевать с Меше-  
шой. После того, как погибло много людей, царь подумал: «Пока я воюю с этим,  
тот тигреец настигнет меня». Потому он решил заключить мир. Старейшины  
пошли к Мешеше и дали ему совет: «Лучше тебе пострадать от своего брата,  
нежели этот тигреец погубит страну твоих отцов». Они помирили их и заставили  
покаяться над плотью Христовой не изменять друг другу. После примирения он  
ушел из Тамо и вошел в Лече. Он назначил [Мешешу] деджазмачем и отдал ему  
Гуляе» (BAIRU TAFLA [ed], Asma Giyorgis..., 667–669).

камн, мужами и женами, рабами и рабынями. Не было сопровождавших и не находилось сени над главою той, которую увенчивало злато и серебро. Все это постигло ее из-за царя: кабы не послал он к ней хартию и кабы не согласилась она с ним, не постигло бы ее это<sup>362</sup>. И после того, как вышла она из дома заточения, оставил он ее жить в положении низком и не ввел ее (54)царь в чертог свой и не сделал ей, как прежде, и поставил ее посреди князей и обвинял ее вместе с ними и сказал ей: «Иди куда хочешь и делай что знаешь!», и ушла она в страну Бакело и жила там недолгое время.

В это время пришел царь царей Йоханнес из страны Тигрэ в область Шоа и была война в этой стране. Из-за этого ушла она на гору высокую, назы(55)ваемую Фэкру Гэмб, с тесным входом и трудным доступом<sup>363</sup>. И прибыла она в страну Кунди, которая была местом расположения раса Васан Сагада, и воспрепятствовали ей стражи той горы, и остановилась она там и молилась и говорила: «О Боже бедных, повелитель всего, безначальный и бесконечный, который не ждет советчика и не ищет помощника, а творит как хочет и свершает как замыслит, (56)и никто не может воспротивиться! Зри горести мои и страдания, восстань, Господи, и утоли суд мне, Господи Боже, в напиток, ибо ненавидима я пред всеми врагами моими, сугубо же пред соседями моими. Грозен стань родичам моим, испытай их и избавь меня. Не удаляйся от меня, Господи!»

И когда она говорила так, пролился на нее дождь. А затем вошла она во время ужина на эту гору, и не (57)дали ей ни поесть, ни попить, как отказали в воде Царю небес и земли, напоющему землю от росы милости своей, и утоляющему жажду жаждущих, срезанной травы на горах. Сия же вейзаро Бафана, госпожа женщин, избранная от чрева матери своей, держащая в руке своей все потребности мирские, которой поклонялись князья и вельможи, ныне была презрена рабами и

<sup>362</sup> Здесь имеется в виду, что во всех бедах, постигших Бафану, виноват Менелик: если бы он не прислал ей письма с предложением прощения в обмен на арест Мешеш, и если бы она не согласилась с его предложением, то ничего плохого с ней бы не случилось, словно не она сама самым вопиющим образом возмутилась против своего мужа и государя.

<sup>363</sup> У Бафаны не было другого выхода, потому что из Тигрэ приближался император Йоханнес, армия которого грабила и опустошала все на своем пути. Когда Йоханнес остановился именно в Бакело, он издал указ о прекращении грабежей, но его войны продолжали свои разбои (BAIRU TAFLA [ed.], Asma Giyorgis..., 668–669).

рабынями, (58)и те, у кого текли вина, как река Геон, отказали ей в чаше единой вина; ей, отворявшей дом свой для приходящего, отказали войти во врата, и пребывала она во многой нужде.

А затем заключили мир царь Менелик и царь царей Йоханнес, украсились любовью и обновили область Шоа, и укрепили веру Марка-евангелиста. Она же возвратилась в страну Бакело, как возвратилась царица Израиля из Егип(59)та. И когда пребывала там недолгое время, вошел имам<sup>364</sup> в дом ее, и поднялась она оттуда чтобы идти в страну Манзех, ибо то вотчина матери ее и вотчина чад ее, и пришла она к реке, называемой Адабай. И поднялись на нее с враждою люди той страны, говоря: «Давайте схватим ее, ибо идет она, изменив царю, по обыкновению своему прежнему». И сказал им один из них: «О безум(60)цы, оставьте это дело и знайте, что придет вам беда от царя». И когда услышали они слово его, дали ей идти, ибо был он родичем им, и пришла она в страну Манзеха, называемый Габриэль, и жила там 8 месяцев и 15 дней.

Тогда ушел царь Менелик в страну Валло, ибо был там царь царей Йоханнес, и приветствовали они друг друга приветствием духовным и собрали собор в Дабра Тэли<sup>365</sup> дабы управить (61)веру александрийскую православную, ибо поднялись в те дни лже-пророки, которые говорили: «три рождения у Христа», а были такие, что говорили: «божество творит дело божества, а воплощение творит дело воплощения», дабы порушить закон отцов наших египетских, которые напояли пределы Эфиопии проповедью своей и которые учили, говоря: «два рождения у Христа», и препира(62)лись они пред двумя царями. И победили люди Александрийские, которые говорили «два рождения у Христа по свидетельству Писания» и сражались они словом Феофила-апостола, говоря: «он веровал в веру александрийскую правую». И по этой причине задумался царь Менелик о гибели дочери своей, имя которой вейзаро Маналебеш, что жила она с князем мусульманским, и сноси(63)лись

<sup>364</sup> Имеется в виду имам Мухамад Али, который в это время возмутился против Менелика. Его вечный соперник, имам Аба Ватеу Амаде, напротив, перешел на службу к Менелику.

<sup>365</sup> Этот собор, состоявшийся в мае 1278 г. вошел в историю как «собор в Бору Меда» по названию той области, где он состоялся. Практически же представители эфиопского духовенства собрались на вершине горы Фэййель Амба, амхарское название которой означает «козья гора» (BAIRU TAFLA [ed], Asma Giyorgis..., 676–677). В нашей истории это название переведено на язык геэз и потому звучит как Дабра Тэли.



они с царем царей Йоханнесом о здравии вейзаро Маналебеш. И сказал царь царей Йоханнес имаму Мамеду: «Приведи жену твою христианку! Коли хочешь, крестись с нею, а коли нет, разведись с ней!» И из-за этого крестился имам Мамед, и был наречен Микаэлем<sup>366</sup>, а она возвратилась к тьмам тем и тысячам [христиан] и вернулась к прежнему бытию своему. И вместе с нею крестились (64)многие мусульмане без числа, ибо пребывала вейзаро Бафана в молитве и говорила: «О Боже живой и оживляющий, не Аврааму, Исааку и Иакову сотворил Ты покаяние, но обратил к покаянию рабу Твою и праведных от деяний их помиловал!» И еще говорила она: «[О] обративший Павла, ученика Своего, по благодати Твоей превративший гонителя в сосуд избранный, так же обрати (65)дщерь мою от пути бесовского!». И потому явил Бог величие и силу свою над рабою своею Маналебеш. Видевшие и слышавшие об этом восславляли Бога вышнего, поминовению коего подобает поклонение во веки веков.

А затем ушла вейзаро Бафана в страну Тара, называемую Энгада, и построила церковь во имя Петра и Павла (66) и жила там 5 месяцев. А князья же, которые присягали ей охранять ее во всякое время, изменили клятве своей и стали мешать ей. И когда поднялась она, стали они говорить ей: «Прежде жила ты, угнетая нас во время царствия твоего, ныне же чего говоришь ты нам? Вот время переменялось!» И ругали ее назначенные по прошению ее из бедняков (67)[на должности], как ругали Иова любимцы его, когда он заболел.

И снова пошел царь Менелик к наместнику Божию Йоханнесу, царю царей Эфиопии, и прибыл в страну Йеджи в Губа Ляфто, и встретились там оба в любви духовной, ибо царь царей Йоханнес, замоститель дороги мира и создатель закона, пастырь Израилю, искатель овец, брошенных в (68)пустыне притеснения, хотя и имеет он тьмы овец. А когда найдет [их] в реке веры, то несет их на раменах сердца своего.

<sup>366</sup> Йоханнес настойчиво проводил в жизнь свой принцип «одна страна — одна вера». Поэтому он не только запретил на созванном им соборе всякие религиозные разногласия внутри эфиопской церкви, но и призвал на него мусульманских правителей области Валио — имамов Мухамада Али и Аба Ватеу Амаде — и велел им креститься со всеми своими мусульманскими подданными, объявив, что отныне мусульмане не будут иметь права владеть землей. Император сам выступил крестным отцом переметнувшегося к нему имама Мухамада и нарек его Микаэлем (т. е. Михаилом), а Менелик стал крестным отцом своего присного имама Аба Ватеу, который получил христианское имя Хайле Марьям («сила Марии»).

Как гласит Писание, «у человека было 100 овец, и если бы одна из них потерялась, то оставит он 99 и пойдет у пустыню искать ее, а когда найдет, то понесет ее на раменах своих» (Ср. Матф. 18, 12–13). Овца, о которой говорим мы, это вейзаро Бафана, брошенная и оставленная от прежней жизни (69)своей из-за страха лис мелких, порушивших великое царствие и веру. И сказал он царю Менелику: «О сын мой и любимец мой! Прости ей прегрешения ее, что сотворила она по неведению своему, как сказал Господь наш в Евангелии: “Отче! Прости им, ибо не знают, что делают” (Лук. 23, 34), и устрой ей, как прежде, да будет она тебе женою». И сказал царь Менелик: «О господин мой и (70)провидец сердца моего! Ты знаешь все, да будет, как ты скажешь сам». И эччеге Феофил, раб Христов, просил царя Менелика, чтобы заключил он с ней союз, ибо знал и ведал добродетели ее. И тот сказал: «Хорошо». И затем послал к ней царь Сиона, говоря: «Вот заключай союз с царем Менеликом, прощены тебе прегрешения твои, а впредь (71)больше не согрешай и живи по обычаю женскому!» И сказала царица Бафана: «Благословен Бог, сподобивший царя царей Йоханнеса взглянуть на меня очами милости, того, кому недостойна я развязать ремни сандалий (Ср. Марк 1, 7), ибо помазал его Бог помазанием священства и царства!»

А затем вышла она из страны Тара и вошла в чертог царский царя Менелика, вос(72)хваляя Бога Живого и повествуя о благодати и смирении царя царей Йоханнеса, и говорила: «Что воздам Господу за все благодеяния Его ко мне? (Пс. 115, 3)». И стала она, как прежде, по благоволению Божию, и склонились пред нею князья и вельможи, которые презирали ее и ненавидели в прежние времена ее бедствий. Она же не поминала им прегрешения, сотворенные ими против нее, но усугуб(73)ляла любовь противу прежней, ибо миролюбива она. Да будет благословен Господь и да возвысится имя Его, внушившего нам все это и доведшего нас до сего часа, во веки веков! О госпожа наша, Валата Селласе, да будет сила помощи твоей убежищем от бедности грешному рабу твоему Эстифаносу вместе с братом моим, рабом твоим Гебре Селласе<sup>367</sup> и писцом его Вальда Цадыком. О госпожа моя! Что скажу я тебе что в сердце моем? (74) Ибо ведаешь ты сама всю печаль мою.

<sup>367</sup> Гебре Селласе («раб Троицы») — весьма распространенное имя в Эфиопии, и потому точно идентифицировать этого человека трудно. Безусловно, это не Гебре Селласе — духовник Менелика, который стал потом эччеге. Заманчи-

А потом вошла она в дом царства и пребывала в печали тяжелой, прося Бога Живого о воздаянии за постигшее ее от того князя, что был поставлен вместо нее, и от дружинников ее и о имуществе ее пропавшем. А этот деджач Мэшеша обрел благосклонность и возвышение от царя Менелика и был назначен деджаз(75)мачем и управлял от реки Кавач до реки Чафа. Он насмеялся над нею и за грязь полагал ее, ибо не ведал и не разумел слов Писания, гласящего: «Радующийся опечалится во время свое, а печалившийся во время свое возрадуется, бедный во время свое обогатится, а богатый во время свое обеднеет». Она же молилась и говорила: «Боже, Царь правды, нелицеприятный и не страшщийся ока людского, князь, не назначающий богатого и (76)не принимающий в рост, за прежние сроки и времена не обогащающийся, помогший Аврааму, когда воевали цари (Быт. 14), и воззревший на поношение Сеннахиримова и явивший чудо над ним ради смирения Езекии, раба Твоего (IV Цар. 18–19). Где ныне сила Твоя? (77)Низринь их в источник смерти!» И еще говорила она Михаилу, ангелу щедрости и милости легкокрылому, шествующему на крыльях ветра: «Проси за меня у Бога милостивого, дабы явил Он мне падение врагов моих и дабы подал Он мне покой до того, как уйду я откуда не возвращаются. Как гласит Писание: «Блажен муж, падение врага своего увидевший». Я же дам пополнение (?) церкви (78)твоей, ибо вышла я из дома заточения по прощению твоему в день праздника твоего. Ныне же, как и тогда, исполни желание сердца моего!»

---

во думать, что это тот Гебре Селласе (1844–1912), который впоследствии стал *дехафе-тээзазом* (секретарем) Менелика и автором его официальной «Истории». Для подобного предположения есть некоторые основания. Байру Тафля, опубликовавший краткий биографический очерк его (BAIRU TAFLA, *Sähafe Tezaz Gäbrä Sellasé, 1844–1912* // *Journal of Ethiopian Studies* V (1967) No. 2. 133–138), пишет: «Гебре Селласе уехал в Личе, одну из резиденций царя Менелика и получил место на службе государевой. Согласно его сыну, кень-азмачу Цемру, он начал свою службу в качестве писца при дворе вейзаро Бафаны, а согласно другому информатору, баламбарасу Гаредде Гаше, который в молодости служил в дворцовой гвардии, он был писцом под началом своего предместника, дехафе-тээзаза Мэрави. В любом случае он был при дворе Менелика в начале 1870-х гг. Долговременную должность, однако, Гебре Селласе получил в 1876 г., когда личный секретарь государя смертельно заболел, а царь Менелик собирался в поход на Валло. Взамен заболевшего секретаря царь взял Гебре Селласе за добрый нрав и хороший почерк по рекомендации вейзаро Бафаны или других придворных. С тех пор хронист сопровождал своего государя по всех поездках и походах и описывал большую часть самых важных событий и случаев» (с. 134).

Бог же, река доброты неиссякаемая, принял прошение ее и обратил к ней лик Свой. И вошел диавол в сердце этого князя, и задумал он совет беззаконный, и восхотел забрать царство царя Менелика, и замыслил на него зло и пре(79)ступил слово Писания, гласящее: «Не прикасайтесь к помазанному Моим, и пророкам Моим не делайте зла» (Пс. 104, 15). И когда услышал об этом деле царь Менелик, что истинна измена его, расспросив людей местных и дружинников его, призвал его, будучи в Дабра Берхане, схватил и заточил в оковы железные и послал гонцами князей своих в стан его, чтобы не пропало имущество его, что внутри и снаружи, и (80)связали они дружинников вейзаро Бафаны, которые были с ним, цепями, как была связана она. А прочие стали, как соломинка пред ветром (Иов. 21, 18), и рассеялись, как пепел (Пс. 147, 5). И все это случилось 12-го тэкэмта в день праздника Михаила, ангела радости и веселья<sup>368</sup>. Как случился исход ее из дома заточения в день праздника Михаила, так в день праздника его случилось и падение врагов ее, ибо охра(81)нял ее Господь рукою ангела Своего светлого, то бишь Михаила. Царь же вернул ей все имущество ее, что было в доме того князя, похищенное прежде: мулов и коней и всякий доспех воинский. Дружинники же, которые воевали с ней прежде, собрались и пришли к ней, покинув дом того князя, как покинули они ее дом, ибо оставление дома у них в обычае, которому научил их (82)отец их, диавол. И сказали они ей: «Помилуй и ущедри нас, ибо явил Господь щедрость Свою на тебе и открыл деяния наши, что сотворили мы против тебя. Если назначат нас по всем [другим] областям, не снискать нам пропитания и не есть нам (83)хлеба жатвы ни одной страны из-за многот печали твоей и из-за воздаяния за то, что соделали мы против тебя. И господину нашему, подобно нам, не обрести ничего доброго, и не накрыть стол, и не есть хлеба жатвы, но скитаться семо и овамо, до достигая жатвы, ибо препятствует ему сила Божия по молитве твоей!» Она же сказала: «Величит душа Моя Господа, и возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем, что призрел Он на смирение рабы Своей; ибо отныне будут ублажать меня все роды (Лук. 1, 46–48). Отверзу уста (84)мои (Матф. 13, 35) в молитве, ибо никто не свят как Бог!» А им она сказала:

<sup>368</sup> Это находит свое подтверждение и в «Истории» Агме Гюргиса: «Он [Менелик] вышел из Кавата и достиг нового города Дабра Берхан в месяце тэкэмте 1872-го [года], года Иоанна. Там 12-го он схватил даджача Мешешу и отослал его к расу Дарге в Салала» (BAIRU TAFLA (ed), Asma Giyorgis..., 698–699).

«Я не буду подобно вам, украшенным беззаконием, и если бы я не помиловала вас, какое бы возмещение воздала я Богу моему за то, что вывел Он меня из дома заточения, и за то, что спас Он меня от рук ваших. Ныне же милую я вас, великого и малого, ради Бога моего, Который ущедрил меня, (85) и пребывайте же в радости и веселии!» И говорило меж собою войско царское: «Человеку ли дано сотворить такое: в малое время увидеть падение врага своего и оставить грехи врагам своим, когда возможно ему сделать, что угодно?» Войско же ее, видевшее беды ее, когда пребывали они с нею, возопило, говоря: «Радовались и веселились мы во все дни наши и радовались мы взамен времен угнетавших нас и взамен (86) годов, являвших нам зло». Сня же вейзаро Бафана дала 350 сребреников церкви святого Михаила во исполнение слова...

### Послесловие

Взявшись за жизнеописание вейзаро Бафаны, Эстифанос и его сотрудники оказались перед весьма трудной задачей создания совершенно нового произведения, которого еще не знала эфиопская литература. Написать биографию они не могли по той простой причине, что такого жанра в этой литературе просто не было. Кроме того, здесь главным героем повествования оказывалась женщина — случай также нечастый. В геэзской литературе (как переводной, так и оригинальной) женщина могла выступать в этом качестве только в житиях святых. Даже когда женщина (реальная женщина!) оказывалась действительно главной фигурой в истории своего времени, как это было, например, с царицей Ментевваб в XVIII в., то и тогда она не могла формально быть главным героем повествования. Разумеется, доминирующее положение Ментевваб при дворе ее малолетнего сына Иясу II не могло не сказываться на характере официальной «Истории» (*Ṭoh*) ее сына, которая начинается генеалогией не только царя, но и отдельной генеалогией его матери, после чего следует изложение пророчеств о грядущем рождении великой царицы и ее роли в истории страны. Но и здесь формальные требования соблюдались. В самом названии произведения на первом месте стоит имя ее сына, имя же царицы-матери занимает второе место. Немало внимания уделяется Ментевваб и в официальной истории царствования ее внука — царя Иосаса, однако лишь до тех пор, пока она обладала реальной властью при дворе.

С сочинением же, посвященным другой царице — Бафане Вальда Микаэль — мы имеем совершенно иной случай. Собственно, если сравнивать оба эти произведения, главными героинями которых оказываются две царицы, Ментевваб и Бафана, то мы будем находить не столько сходство, сколько различия. Это и естественно, принимая во внимание разницу и в условиях, в которых писались эти произведения, и в тех целях, которые они преследовали. «История» царицы Ментевваб писалась в столичном городе Гондаре в эпоху если не политического, то уж безусловно культурного расцвета. Писал ее профессиональный историограф, прекрасно знакомый с давней традицией гондарской официальной историографии, традиции, которую он умело применял к современным ему обстоятельствам. А «Книга повествования о вейзаро Бафане Вальда Микаэль» писалась в шоанской провинциальной глуши, и одни только орфографические ошибки говорят о неискушенности ее составителей<sup>369</sup>. Да и обстоятельства создания этого сочинения были совершенно иными. Оно не могло писаться как официальная история (ታሪክ) царицы, хотя бы потому что Бафана уже не была царицей, да авторы ее царицей и не называют. Не могло оно быть составлено и по образу жития (ገጽጽ), потому что Бафана уже по образу своей жизни считаться святой никак не могла. Поэтому первым вопросом, вставшим перед авторами с неизбежностью, был вопрос *что* писать и *как* писать, причем второе вытекало из первого, потому что, как гласит эфиопская пословица: «имя ведет к соответственным деяниям»<sup>370</sup>.

Они назвали свои сочинение «повествованием» (ክፍ), однако это название само по себе не является обозначением жанра. В геэзской литературе таким словом (именно словом, а не термином, потому что термин по определению имеет только одно значение) мог обозначаться любой тип повествования, от исторического, вроде ክፍ : ደብረ : ሊባኖስ («Повествование о Дабра-Либаносском монастыре»), или почитавшегося историческим, вроде ክፍ : እስከንድር («Повествование об Александре Великом»), до догматического, вроде ክፍ : ሃይማኖት («Повествование о вере»). Подобного рода сочинения, разумеется, не могли быть образ-

<sup>369</sup> Даже если рукопись № IES 2073 не является автографом, зная скрупулезность эфиопских писцов, переписывавших рукописи тщательно, буква за буквой, трудно предположить, чтобы наблюдаемые погрешности против геэзской орфографии были внесены позднейшими переписчиками.

<sup>370</sup> Эфиопские хроники XVI-XVII веков / Вступление и заключение, перевод с эфиопского и комментарии С. Б. Чернецова (М., 1984) 157.

цом для составления жизнеописания опальной Бафаны. Однако среди всех многочисленных повествований, носящих название ЫЅ, составители нашли достаточно популярное произведение, которое до некоторой степени могло бы послужить образцом для подражания, тем более что оно также было посвящено женщине. Это ЫЅ : *ᲙᲗᲔᲣᲟ* — «Повествование о Марии», т. е. жизнеописание Богородицы. Разумеется, составители вовсе не собирались кощунственно сопоставлять этих двух женщин или уподоблять свое произведение жизнеописанию Богородицы. Во избежание этого они и назвали свое сочинение не «Повествованием о Бафане», а «Книгой повествования о вейзаро Бафане Вальда Микаэль», прямо указав на место своей героини в этой жизни. Однако структурное сходство между ними оставалось, и вряд ли оно было вовсе непредумышленным. Действительно, литературная история страданий и притеснений Богородицы, которые она претерпевала ради своего Сына не только по дороге в Египет, но и на всем своем жизненном пути, оказывалась удобной моделью для построения литературного же жизнеописания опальной царицы, которое можно было таким же образом составить не как политическую историю (*ᲛᲗ᲏*) и не как житие (*ᲙᲗᲁ*), а как череду страданий женщины на ее жизненном пути.

Однако выбор такой манеры повествования заставлял следовать и структуре избранной модели, в частности заставлял строить *все* произведение как историю притеснений безвинной героини. Для того чтобы выполнить это требование жанра, приходилось жертвовать и исторической правдой, и полнотой жизнеописания. Результатом подобной интерпретации событий оказывается то, что отец Бафаны «и не помышлял о том, есть она или нет, и оставил жить с рабами своими и рабынями», а если и отказался выдать ее замуж за мусульманина, то отнюдь не из высших религиозных соображений, и из вполне низменных и житейских: «ибо убирала она дом, будучи как рабыня». Возникает вопрос: если это описание тяжелого детства Бафаны не соответствует действительности, то зачем оно вообще потребовалось в ее жизнеописании? Ответ прост: оно было нужно для последовавшего сравнения, где библейская цитата должна играть роль пророчества свыше: «Ибо отец мой и мать моя оставили меня, но Господь примет меня» (Пс. 26, 10). Именно по таким сравнениям эфиопский читатель мог судить, какого рода персонаж встречался ему на страницах литературного произведения, так как авторы были здесь неизменно последовательны и положительных героев сравнивали с положительными библейскими персонажами, а отрицательных — с отрицательными.

В основе такого художественного метода лежал тот параллелизм, который был присущ средневековому мышлению в целом, как богословскому, так и историческому. Средневековые богословы обращали особое внимание на тот параллелизм, который они находили при сравнении ветхозаветной и новозаветной историй, потому что, с их точки зрения, именно в нем и раскрывался для человека таинственный, но тем не менее глубоко осмысленный и значимый божественный смысл истории, ее в высшей степени закономерный характер, где не было и не могло быть места случайности. Этот параллелизм, с точки зрения эфиопских писателей, не ограничивался исключительно священной историей, он имманентно присущ всей истории в целом, и тот, кто хотел обнаружить истинный смысл происходящего, должен был найти его параллель. Известное французское положение *comparaison n'est pas raison* («сравнение — не доказательство») прямо противоположно подобному мышлению, согласно которому сравнение (взятое из священной истории) и есть доказательство. И писатели при помощи своих сравнений помогали читателям найти эту параллель, чтобы он понял, что на самом деле представляет собою литературный герой, и мог отчасти догадаться *какая участь* ожидает его. Последнее было особенно важно потому, что средневековая эстетика есть *эстетика ожидания*, и совершенно неожиданный поворот событий противоречил бы такому художественному порядку вещей. Собственно, это общее положение для всех произведений средневековой художественной литературы.

Наше сочинение стоит в ней особняком, выпадая из общей системы жанров. ስርገም : ማርያም («Повествование о Марии»), по-видимому, послужившее для него образцом, также не представляет собою отдельного жанра, будучи произведением уникальным, посвященным личности также уникальной, и уже потому ему было невозможно подражать во всех подробностях. Наша «Книга» повествовала не о Богородице, а о царице, и потому вовсе избежать влияния предшествующей официальной историографии не могла. Как и «История» царицы Ментевваб, «Книга» начинается с генеалогии героини, возводящей ее (пусть и по женской линии) к знаменитому эфиопскому царю Зара Якобу (1434–1468). Далее в «Истории» излагается череда пророчеств о грядущем возвышении Ментевваб и ее потомства, которые и сбываются по ходу всего последующего повествования. Наше произведение, похоже, начинается по такому же шаблону, который, однако, здесь неуместен, потому что в «Книге о вейзаро Бафане» повествуется об *опальной* царице, чья поли-



тическая карьера была погублена раз и навсегда, и ни о каком грядущем возвышении ни ее, ни ее детей не могло быть и речи. Происхождение Бафаны от царя Зара Якоба (реальное или фиктивное) уже не имело никакого значения, а пророчество «но Господь примет меня» приобретало уж и вовсе мрачное звучание. Неуместным оказывалось и сравнение Бафаны с Фамарью при описании ее незаконной связи с абето Сайфу, мужем ее сестры, потому что если Фамарь в результате союза со своим свекром Иудой, сыном патриарха Иакова, вошла в родословие Спасителя (Матф. 1, 3), то у Бафаны такого оправдания не было. Хотя, вполне возможно, что составители жизнеописания Бафаны и не вдавались в эти исторические тонкости, а просто сравнивали свою героиню с безусловно положительным библейским персонажем, попавшим в не менее двусмысленную ситуацию, но более чем правым в высшем смысле. Таким образом, и Бафана оказывалась права, а преследовавшая ее сестра — нет.

И далее, при описании превратностей жизни Бафаны она всякий раз сравнивается с тем или иным безусловно положительным персонажем. Так, когда она самовольно покинула дом своего отца, то это Бог «спас ее от рук князя мусульманского, как спас Он Эгзиз Харая от рук Моталами неверного, и отправил ее из дома отца ее». А когда в очередной раз «жена князя» по не объясняемой нашими авторами причине велела изгнать Бафану (которая, похоже, никогда не пользовалась симпатиями среди женщин) из своего города, то не была у нее пристанища, «как не было пристанища у Святой Девы, когда изгнана была она в страну Египетскую». Такое сравнение избавляло от необходимости давать какие бы то ни было объяснения: одно такое сравнение делало очевидным то, что Бафана, подобно Богородице, «принимала притеснения без вины».

Итак, для составителей «Книги повествования о вейзаро Бафане Вальда Микаэль» подходящей моделью оказались не произведения официальной историографии, а «Повествование о Богородице». Влияние этой избранной модели, то, что немцы называют *Systemzwang*, привели к тому, что все наше сочинение строится как череда безвинных притеснений героини, которой всегда отводится роль страдательная. И в повествовании при перечислении ее многочисленных брачных и внебрачных союзов инициатором их неизменно выступает тот или иной мужчина, когда «разодралась завеса сердца его и возжелал он ее, как возжелал Давид Вирсавию». Счастливые же времена, которые, разумеется, бывали в жизни Бафаны, либо опускаются вовсе, либо излагаются с лаконизмом,

приводящим в отчаяние историка. В этих эпизодах реальные подробности заменяются риторикой, а к «ложке меда» непременно добавляется «бочка дегтя», чтобы показать, что и тогда героиня не была избавлена от незаслуженных страданий и несправедливых притеснений: «И пребывала вейзаро Бафана в доме царском 12 лет, творя добро, и милуя бедных, и утешая опечаленных, и принимая вдов и сирот, ... и испрашивая милость для всякой твари у царя, как испрашивала Есфирь милость чадам Израилевым. А они же ненавидели ее взамен ее любви к ним и презирали ее взамен ее почестям им».

Собственно, мотив «притеснений» главного героя нередок и в произведениях эфиопской официальной историографии, но там он выполняет совершенно другую функцию, о которой прямо заявляет, например, деэписатель эфиопского царя Сарца Денгеля (1563–1597): «Мы предпосылаем историю его притеснений и продолжим историей его побед, подобно тому как евангелисты предпослали историю распятия Господа нашего Иисуса Христа и продолжили историей воскресения Его и вознесения на небеса в чести и славе»<sup>371</sup>. «История притеснений» является у официального историографа лишь прелюдией к основной истории, и он заранее предупреждает об этом читателя: «В этой главе говорится о многом: сначала повествуется история коварства притеснителя, а потом будет поведен суд Божий, избавивший притесненного и воздавший вдвойне притеснителю»<sup>372</sup>. Такая прелюдия оказывается важным элементом повествования, и потому личностям «притеснителей» уделяется немалое внимание. В нашем же произведении, напротив, «притеснители» Бафаны остаются обычно безымянными. Если же имена участников описываемого события и упоминаются (такого, например, как взаимная клятва и крестоцелование Бафаны и Менелика), то, как правило, это не столько действующие лица, сколько свидетели. Да и имя брата Бафаны — Тэвэнд Бэлая — упоминается лишь для того, чтобы сделать именно его инициатором мятежа против Менелика. Это нежелание наших авторов вдаваться в политические и исторические детали объясняется не просто осторожностью и боязнью задеть важную персону, но прежде всего самим характером их произведения. Здесь «притеснения» героини были вовсе не прелюдией, а составляли

<sup>371</sup> Эфиопские хроники XVI–XVII веков / Вступление и заключение, перевод с эфиопского и комментарии С. Б. Чернецова (М., 1984), с. 18.

<sup>372</sup> Эфиопские хроники XVI–XVII веков / Вступление и заключение, перевод с эфиопского и комментарии С. Б. Чернецова (М., 1984), с. 38.

основу всего повествования. Целью авторов было показать, что их героиня страдает безвинно, а от кого именно — большого значения не имело, потому что «суд Божий, избавивший притесненного и воздавший вдвойне притеснителю», они показать не могли, да, по-видимому, и не собирались.

Завершение этого сочинения, действительно, составляло проблему для авторов. Для них, лиц духовного звания и образования, нетрудно было найти в «Повествовании о Марии» модель для жизнеописания опальной царицы, но трудно было найти подходящую концовку. Чем кончилась земная жизнь Богородицы — известно; известно и эфиопское сочинение об этом событии — тоже «повествование» (ዘና), но не ዘና : ማርያም («Повествование о Марии»), а ዘና : ፍልስታ («Повествование о ее преселении», т. е. Успении). То, что оно здесь за образец принято быть не могло, вполне понятно, и мы никогда не узнаем, как бы составители решили эту проблему, потому что они ее не решили. Рукопись обрывается на половине страницы и даже на полуслове. Впрочем, далее следуют три строки по пять типичных эфиопских четырехточия (::) в каждой. Незаконченной оказалась, таким образом, не рукопись, а сочинение. Что остановило его? Смерть ли благодетельницы составителей и героини повествования<sup>373</sup>, чья-то другая смерть или какое-то иное фатальное обстоятельство — мы пока не знаем.

Однако мы знаем другое — с концом XIX в. пришел конец и геэзоязычной светской литературе. Выдающиеся эфиопские цари второй половины этого века, Феодор (1855–1868), Йоханнес (1872–1889) и Менелик II (1889–1913), провозглашали своей целью возрождение прежней сильной царской власти в Эфиопии и действительно стремились к этому, но условия в стране изменились необратимо. Теперь не столько поддержка вассалов решала вопрос, кому быть царем, сколько обладание европейским огнестрельным оружием. Это оружие, добытое в боях на суданской границе, сделало царем Феодора, такое же оружие, оставленное англичанами Йоханнесу, обеспечило тому вер-

<sup>373</sup> Источники расходятся относительно времени кончины вейзаро Бафаны Вальда Микаэль: эфиопский историк Хэруй Вольде Селласе писал, что «она внезапно умерла после венчания Менелика с Тайту», т. е. в 1883 г., греческий исследователь Адриен Зервос утверждал, что Бафана скончалась в 1887 г., а во французской Большой Энциклопедии сказано, что она умерла в 1890 г. (PROUTY, *Empress Taytu...*, 353, n. 32).

ховную власть в стране, европейского оружия домогался и Менелик. Столичный город Гондар, с его каменным кремлем, многочисленными соборами, пышным придворным церемониалом и многочисленным духовенством, этот центр эфиопской традиционной культуры, книжности и образованности, стал царской власти не нужен до такой степени, что Феодор просто сжег его, забрав, впрочем, книги, которые потом стали добычей британского экспедиционного корпуса. Его преемник, Йоханнес, также не стал жить в старой столице эфиопских царей, а когда следующий царь — Менелик II — основал в 1886 г. свою столицу Аддис Абебу, то это был город уже совершенно другого типа, еще не вполне европейского, но уже далеко не гондарского. Так, новое время означало конец не только прежней феодальной монархии, но и прежней культуры, в том числе и культуры книжной; конец, наступавший, как это чаще всего бывает, не оттого, что исчезли деятели или продукты этой культуры, а оттого, что менялось отношение к ней<sup>374</sup>.

Это сразу же отразилось на таком чутком литературном жанре, как историография. Так, известны три произведения этого жанра, посвященные царствованию Феодора<sup>375</sup>, причем все они в нарушение законов этого жанра написаны не на геэзе, а на живом амхарском языке, даже хроника, написанная его официальным историографом — Занебом. Последнее можно было бы отнести за счет собственного желания такого неукротимого реформатора на престоле, каким был Феодор, но и неофициальные повествования о его царствовании писались по-амхарски. Именно эта тенденция и оказалась в конце концов победившей. Официальная хроника его преемника, придерживавшегося, напротив, крайне консервативных убеждений, писалась, разумеется, на геэзе и по всем классическим канонам гондарской исто-

<sup>374</sup> Подробнее об этом см.: С. Б. Чернецов, Исторические предпосылки эфиопского просветительства как идейного движения в общественно-политической жизни Эфиопии на рубеже XIX и XX веков // *Africana. Африканский этнографический сборник*. XIV (Ленинград, 1984) (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая сер., т. CXIII) 86–120.

<sup>375</sup> E. LITTMANN, *The Chronicle of King Theodore of Abyssinia* (Princeton, 1902); M. MORENO, *La cronaca di re Teodoro attribuita al dabbara «Zaneb»* // *Rassegna di Studi Etiopici* II (1942) 143–180; C. MONDON-VIDAILLET, *Chronique de Théodros II, roi des rois d'Éthiopie* (Paris, 1905); L. FUSELLA, *La cronaca dell' Imperatore Teodoro II di Etiopia in un manoscritto amarico* // *Annali d'Istituto Universitario di Napoli*, N. S., vol. VI (1954–1956) 61–121.

риографии<sup>376</sup>. Однако гондарскую жизнь было уже не вернуть, и хроника эта хранилась не при дворе, а в соборе, выстроенном этим царем в Адуа. Также в соборе, но уже в Аксуме, было составлено также на геэзе и другое жизнеописание Йоханнеса, более похожее на житие и заканчивающееся, подобно житию, перечнем чудес, совершенных царем. Третья история Йоханнеса была написана в другом аксумском соборе на чистых листах на престольного Евангелия. По стилю и манере изложения это сочинение походит на прежние произведения официальной историографии, хотя, будучи написано по памяти уже после гибели Йоханнеса, много уступает им по своей точности и информативности. Как всегда в тяжелые времена, эфиопская христианская культура искала и находила себе прибежище в храмах. Но это был не просто очередной ее кризис, это было начало ее конца. Независимая историографическая традиция уже переходит на амхарский язык<sup>377</sup>. В царствование следующего царя — Менелика II — эфиопская историография, и не только историография, но и вообще светская литература, окончательно перешла на живой амхарский язык.

Это было не особенностями эфиопского историографического жанра, а особенностями эфиопской политической (прежде всего придворной и культурной) жизни. Ту роль «синклита», преданных государю советников, пекущихся о царстве, которую прежде выполняли высшее духовенство или по крайней мере люди, получившие основательное церковное образование, стали теперь выполнять эфиопы, знающие европейские языки, по большей части выученики католических и протестантских миссионерских школ<sup>378</sup>. Как уже было сказано, ни произведения, ни деятели прежней культуры не исчезли, но им уже не находилось места ни в государственной политике, ни при царском дворе. Сфера их деятельности сужалась стремительно, и прибежище себе они могли находить только в храмах, где в качестве светских писателей они были, собственно, тоже не нужны. Мне не хотелось бы превращать «Повествование о вейзаро Бафане Вальда Микаэль» в символ, но это сочине-

<sup>376</sup> BAIRU TAFLA, A Chronicle of Emperor Yohannes IV (1872–1889) (WIESBADEN, 1977).

<sup>377</sup> L. RICCI, Une cronaca breve in amarico sul regno Yohannes IV, re d’Etiopia // *Rivista di studi orientali* 22 (1947) 47–59.

<sup>378</sup> ALEME ESHETE, The role and position of foreign-educated interpreters in Ethiopia (1800–1889) // *Journal of Ethiopian Studies* XI (1973) No. 1.

ние достаточно наглядно показывает, как геэзская литература, потеряв свои прежние ориентиры, так и не смогло найти новых. Однако, глядя на стремительные перемены второй половины XIX в., не следует забывать, что они затрагивали больше эфиопское государство, нежели эфиопскую жизнь. Поэтому конец геэзской светской литературы оказался в известной степени безвременным, как и конец «Повествования о вейзаро Бафане Вальда Микаэль».

# Сообщения и заметки

---

---

одс  
соп  
лог  
ал  
гра  
ра  
вс  
об.  
ро  
ле  
ни  
зо  
дл

ни  
Пр  
ст:

---

ска  
об  
Бо  
гр  
«И  
об  
ска  
*31*  
тёр  
Es  
ска  
Cl  
М.  
pl



## К ВОПРОСУ О МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВ. ГРИГОРИЯ ПРОСВЕТИТЕЛЯ

IV столетие по Р. Х. справедливо считается одним из важных периодов в истории Кавказа, ознаменовавшимся крупными политическими, социальными и экономическими сдвигами. Как известно, в первой половине IV в. в Картли (Восточная Грузия), Армении и Албании официальным вероисповеданием было провозглашено христианство. Это было грандиозное по своему значению событие, и его влияние на социальное развитие и политическую ориентацию стран Закавказья на протяжении всего средневековья, вплоть до последнего времени, сказывалось во всех областях идеологической и общественной жизни. Именно поэтому вопросы, связанные с христианизацией, относятся к числу важнейших проблем кавказоведения. Они имеют также немалое значение для исследования культурно-исторических процессов Ближнего Востока. Таким образом, исследование истории христианизации Кавказа важно не только для кавказоведения, но и для ориенталистики вообще.

Богатейшие материалы о распространении христианства в Армении, Иверии и Албании содержатся в житийном цикле св. Григория Просветителя (*Grigor Lusavoriĉ*), подробное изучение которого составляет актуальную проблему кавказоведения<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Греческая, армянская, латинская, грузинская, славянская, эфиопская, арабская и другие редакции «Истории Армении» Агаангела и «Жития Григория» образуют цикл, условно называемый «циклом жития св. Григория Просветителя». Большинство исследователей выделяют в нем две основные группы. Первую группу обозначают обычно литерой А: соответственно Аа — армянский текст «Истории Армении» Агаангела, Аг — греческий, Аар — арабский. Вторая группа обозначается литерой V: соответственно Vg — греческая редакция, Va — арабская (Н. Я. Марр, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием // *ЗВО* 16 (1905) 63–211), Vk — арабская каршуни (М. van Esbroeck, Un nouveau témoin du livre d'Agathange // *REArm* 2 (1971) 13–167), Vs — сирийская (М. van Esbroeck, Le résumé syriaque d'Agathange // *AB* 95 (1977) 291–358), Vo — охридское житие. Общий обзор всей литературы см. R. W. Thomson, A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD (Tournhout, 1995) 90–95; см. также М. van Esbroeck, *Agathangelos* // *Reallexikon für Antike und Christentum*, Supplementband 1/2 (Stuttgart, 1985) col. 239–248.

Среди произведений цикла «Жития Григория Просветителя» особое внимание исследователей заслуживают греческий (Vg) и арабский (Var) тексты «Жития», поскольку именно в этих редакциях св. Григорию приписывается не только крещение царей Иверии и Албании, но и организация церковной иерархии в этих странах. Согласно этим текстам, возвратившегося на родину из Кесарии св. Григория встретили царь Трдат, цари лазов, албанцев и иверов<sup>2</sup>; Григорий Просветитель крестил Трдата, царей лазов, иверов и албанцев<sup>3</sup>; св. Григорий благословил епископов и разослал их по всей земле Великой Армении, а также Иверии и Алании<sup>4</sup>.

Большинство исследователей на этом основании полагает, что в течение некоторого (весьма длительного) времени св. Григория считали просветителем не только армян, но также иверов и албанцев<sup>5</sup>. Акад. Н. Я. Марр считал св. Григория распространителем христианства лишь в одной части Армении, поэтому расширение деятельности Григория Просветителя до масштабов всего Кавказа он считал лишним реальным основанием, он полагал даже, что широкую, повсеместную популярность Григория Просветителя у армян трудно доказать до VII в.<sup>6</sup> Акад. И. Джавахишвили критически отнесся к гипотезе о роли Григория Просветителя в распространении христианства в Грузии и Албании, и подверг ее серьезному сомнению. По его мнению, в армянской исторической литературе св. Григорий был признан просветителем армян в конце V в., а во второй половине VI в. сфера его деятельности была расширена, и он был провозглашен распространителем христианства не только в Армении, но и в Албании, Иверии и на всем Кавказе<sup>7</sup>. Некоторые же исследователи, исхо-

<sup>2</sup> Vg 159; Va 147.

<sup>3</sup> Vg 164; Va 152.

<sup>4</sup> Vg 163; Va 151.

<sup>5</sup> ს. კაკაბაძე, წმიდი ნინო და მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიაში (ტფილისი, 1912) (С. КАКАБАДЗЕ, Святая Нино и ее значение в истории Грузии [Тбилиси, 1912] 5; კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია (თბილისი, 1920) ტ. I (К. КЕКЕЛИДЗЕ, История древнегрузинской литературы, т. I [Тбилиси, 1920] 524; П. Мурадян, Кавказский культурный мир и культ Григория Просветителя // *Кавказ и Византия* 3 (1982) 10–14.

<sup>6</sup> МАРР, Крещение..., 154–155.

<sup>7</sup> ივ. ჟავახიშვილი, ძველი სომხური მწერლობა (თბილისი, 1935) (И. ДЖАВАХИШВИЛИ, Древнеармянская историческая литература [Тбилиси, 1935] 133.

дя из грузинской и албанской традиций, полагают, что Григорий распространял христианство только среди армян, и в текстах «Жития Григория Просветителя» (Vg, Va) не указывается на обращение грузин св. Григорием<sup>8</sup>. В научной литературе не существует единой точки зрения по данному вопросу. Наша цель — изучение основных моментов деятельности св. Григория, поэтому нами детально уточняются маршруты его передвижений и границы региона, в котором он проповедовал новое вероучение.

В армянском (Aa), греческом (Ag) и арабском (Aar) текстах «Истории Армении» Агаангела Григорий провозглашается просветителем всей Армении, и отмечается, что он построил храмы во всех городах, селах и гаварах Армении и разослал епископов во все наханги. Намечены также и границы региона, в которых проповедовал просветитель. В армянском тексте «Истории» мы читаем: «И таким образом [св. Григорий] расширял и распространял дело проповеди благовещения по всей армянской земле от края до края, от города Саталы до области Хатни, до кларджов, вплоть до пределов маскутов, до Аланских ворот, до Каспийских пределов (ворот), до города Пайтаракана армянского царства; еще от города Амида до города Нисибина, соприкасаясь с пределами Сирии, землею Нор-Ширакан и Кордук, до земли мидян, до Магкерт-туна, до Атрпатакана»<sup>9</sup>.

Греческий текст «Истории» ограничивает сферу деятельности Григория теми же пределами<sup>10</sup>, а в арабском отмечается, что «Григорий завершил проповедь Священного Писания, проповедовал во всей Ар-

<sup>8</sup> არსენი ხაფარელი, განუოფისათჳს ქართველთა და სომეხთა / გამოკვლევა და კომენტარები წ. ალექსიძისა (თბილისი, 1920) (АРСЕНИЙ САПАРСКИЙ, О разделении Грузии и Армении / Исследование и комм. З. АЛЕКСИДЗЕ (Тбилиси, 1920) 100, 126); მ. ჩხარათიშვილი, ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები «ცხოვრება წმიდისა ნინოსისი» (თბილისი, 1927) (М. ЧХАРАТШВИЛИ, Источниковедческое изучение грузинской агиографии. Житие Нино [Тбилиси, 1927] 52); ნ. აფციაური, გრიგორ კანმანათლებლის ქადაგებათა საზღვრები // ამიერ-კავკასიის ისტორიის პრობლემები (თბილისი, 1991) (Н. АПЦИАУРИ, Границы проповеди Григория Проветителя // *Проблемы истории Закавказья* (Тбилиси, 1991) 25–102.

<sup>9</sup> Ագաթանգեղոյ Պատմութիւն Հայոց / Աշխատասիրութեան Գ. Ռէր-Մկրտչեանի և Ս. Կանայանցի (Տիֆլիս, 1903) (История Армении Агаангела / Под ред. Г. ТЕР-МКРТЧЯНА и С. КАНАЯНЦА (Тифлис, 1903) 439.

<sup>10</sup> G. LAFONTAINE, La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange (Louvain-la-Neuve, 1973) 323–324.

мении от конца до конца с города Саталы до страны хаддеев, до кларджов... Трудно перечислить все страны, которые охватила сфера его деятельности»<sup>11</sup>. Упоминание «Аланских ворот» и «Каспийских ворот» позволило некоторым ученым предположить, что границы региона, в котором проповедовал св. Григорий, включали в себя не только Армению, но и Албанию с Иверией. Это, однако, противоречит данным армянского, греческого и арабского текстов «Истории Армении», согласно которым Григорий проповедовал христианство только среди армян. Автор текста не мог приписывать просветителю армян проповедь в тех странах, об обращении которых совершенно ничего не говорится в «Истории». Сферой евангелизаторской деятельности Григория в «Историях» представлена вся Армения, и топонимы, упомянутые при описании границ региона, в котором проповедовал Просветитель, должны были подчеркнуть это. Видимо, автор текста счел необходимым еще раз отметить многократно зафиксированный факт, еще раз уточнить общие границы миссионерской деятельности Григория и в виде заключения в одной фразе определить вклад св. Григория в дело спасения армян. Если Просветитель проповедовал лишь в Армении, то можно предполагать, что топонимами должны быть отмечены границы Великой Армении.

После города Саталы, страны хаддеев и Кларджети названа страна маскутов, расположенная, как известно, на побережье Каспийского моря, далее следуют «Аланские ворота», находившиеся на севере, далее упоминаются «Каспийские ворота», расположенные на побережье Каспийского моря, а затем город Пайтакаран — на юге. Такая последовательность топонимов противоречит заключительной фразе о миссионерской деятельности св. Григория — а именно, что Григорий был просветителем всей Армении, и названные топонимы, естественно, должны определить ее границы. Та последовательность, в которой географические названия перечисляются в первой группе, не может быть использована для определения границ Армении. Страна маскутов, Аланские и Каспийские ворота, входящие в сферу деятельности Григория, — это те районы Кавказа, которых нет и в помине в «Историях» Агаангела (Aa, Ag, Aar). Эти противоречия и позволяют нам предположить, что топонимы были перепутаны. По данным самого цикла «Жития Григория» и «*Ашхарацууйца*»,

<sup>11</sup> Ա. Տր-Ղրղնդյան, Ազաթանգրղուի նոր արարված խմբագրությունը (Երևան, 1968) (А. ТЕР-ГЕВОНДЯН, Новая арабская редакция Агаангела [Ереван, 1968]) 113.

в этой части должны быть смешаны маскуты и месхи, а после города Саталы, страны хаддеев и Кларджета должен следовать тот географический пункт, который находился на границе между Арменией и Иверией.

После маскутов упоминаются Аланские ворота, а в некоторых рукописях — аланские границы<sup>12</sup>. Такие топонимы, как Аланские ворота и аланские границы, не могут, однако, определять территорию Армении. По нашему мнению, в этой части текста имеет место традиционное смешение аланов (ալանք) и албанцев (ալբանիք). Эти топонимы смешаны в арабском (Va) тексте и в версии каршуни (Vк)<sup>13</sup>. В тексте вместо аланских должны быть упомянуты албанские границы. Упоминание Албании как государства, граничащего с Великой Арменией, кажется нам гораздо более правдоподобным.

При определении границ региона, в котором протекала деятельность Григория, после «Албанских границ» следуют «Каспийские ворота». Однако, согласно произведениям цикла «Жития Григория», он не проповедовал на территории, простиравшейся до Каспийских ворот. В тексте нет топонима, допускающего такое предположение. В этой части вместо Каспийских ворот должно было говориться о каспийских границах. Основание для такого предположения дают армянский (Aa) и греческий (Ag) тексты Агаангела, где вместо Каспийских ворот упоминаются каспийские границы<sup>14</sup>. Детальный анализ части текста, описывающей границы региона, в котором проповедовал св. Григорий, и данные сочинений этого цикла о топонимах первой группы (г. Сатала, страна хаддеев, Кларджети, границы маскутов, Аланские ворота (границы аланов), Каспийские ворота (каспийские границы) и город Пайтарахан) позволяют предположить, что здесь имеет место смешение географических названий, и сформулировать их единую, последовательную систему (г. Сатала, страна хаддеев, Кларджети, границы месхов (или Гугарк), границы албанцев, каспийские границы и город Пайтарахан). Названные топонимы определяют как границы миссионерской деятельности просветителя армян, так и северные границы Великой Армении. Вторая группа топонимов (города Амида, Нисибин, Нор-Ширакан, Кордук, страна маров, Магртун, Атрпатакан) определяют контур южных границ Великой Армении. Эти топонимы устанавливают грани-

<sup>12</sup> «История Армении» Агаангела, 439; LAFONTAINE, La version..., 323-324.

<sup>13</sup> VAN ESBROECK, Un nouveau témoin...

<sup>14</sup> LAFONTAINE, La version..., 323-324; Ագաթանգեղոսի Պատմութիւն Հայոց..., 439.

ды Великой Армении в пределах 15 нахангов (Айрарат, Турубера, Васапуракан, Сюник, Тайк, Высокая Армения, Четвертая Армения, Алдзник, Мокк, Корчек, или Кордовац ашхар, Парскаһайк (Персо-Армения), Пайтаракан, Арцах, Утик и Гугарк).

Итак в «Истории Армении» Агаангела (Aa Ag, Aar) границы проповеди св. Григория Просветителя совпадают с территорией Великой Армении, охватывающей все пятнадцать нахангов исторической Армении.

В текстах второй группы цикла «Жития Григория Просветителя» (Vg, Va) подчеркивается, что он обошел всю Армению со своей проповедью, возвел храмы во всех нахангах и гаварах Армении и распределил епископов, крестил армян на всей земле Великой Армении, сделав ее христианским государством. Перечисляя знатных лиц, приглашенных царем Трдатом в город Валаршапат, автор называет представителей 15 нахангов (также и в «Истории» следовавшего в Кесарию Григория провожают представители всех 15 нахангов). Естественно, обращение Григорием армян подразумевает, что он проповедовал христианство в этих нахангах. Однако св. Григорий направляет епископов во все наханги Армении, за исключением Гугарка, Утика, Арцаха, Пайтаракана, Парскаһайка. Судя по текстам, эти наханги входили в состав Великой Армении. Следовательно, выходит, что, согласно текстам «Жития» (Vg, Var), по которым св. Григорию приписывается обращение в христианство албанцев и ивиров, он представлен просветителем даже не всей Армении, что резко противоречит данным «Жития». На наш взгляд, однако, противоречие здесь — только кажущееся. По греческому и арабскому текстам, Григорий направляет епископов в страны ивиров, албанцев и лазов, а по арабскому тексту — и в Атропатену. Под этими топонимами и должны подразумеваться те пять нахангов исторической Армении (Гугарк, Арцах, Утик, Пайтаракан, Парскаһайк), в которые Григорий по Vg, Va как будто не посылает епископов, и вызвано это тем, что со второй половины IV в. Гугарк окончательно присоединился к Иверии, а Парскаһайк — к Атропатене. С 428 г. наханг Пайтаракан (страна каспийцев) вошел в шахр Атропатена. В V в. Сасаниды в Закавказье создали три марзпанства под прежними названиями «Армения», «Иверия», «Албания». В состав албанского марзпанства они включили бывшие армянские провинции Арцах и Утик. В соответствии с господствующей административной системой терминами Հայք, Աղմաշիք и Հերք обозначались не только определенные территориальные единицы, но и их жители,

независимо от их этнического состава. В понятиях «Иверия» и «Албания» следует видеть не только Иверийское и Албанское царства, но и объединяющиеся в одноименных марзпанствах наханги Гугарка, Утика и Арцаха, а в странах Атропатена надо предполагать наханги исторической Армении Пайтакаран и Парскаһайк.

В тексте «Жития» автор, естественно, рассуждает с точки зрения своей эпохи. Для него Гугарк — страна иверов, Арцах и Утик — Албания, а Пайтакаран и Парскаһайк — Атрпатакан. Таким образом, снимается упомянутое выше кажущееся противоречие, и св. Григорий — действительно просветитель всея Армении.

Таким образом детальное изучение цикла «Жития Григория Просветителя» показало, что во всех произведениях этого цикла подчеркивается роль св. Григория в распространении христианства среди армян. Неправильная интерпретация текстов повлекла за собой представление о расширении деятельности Григория Просветителя до масштабов всего Кавказа<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Топонимы, названные Агафангелом, располагаются на линии, ограничивающей территорию Великой Армении. Топонимы, упомянутые Моисеем Хоренским при определении границ проповеди св. Нины (Кларджети, Аланские ворота, границы каспов, границы маскутов), совпадают с контуром границ Иверии.

## DID ATHANASIUS KNOW ANTONY? A RESPONSE TO LESLIE D. BARNARD

In two recent publications<sup>1</sup> Leslie D. Barnard raises the question of the date of Athanasius' return from his first exile. Of the two alternative dates, 23 November 337 / 23 November 338, Barnard supports with new arguments the latter against the present general consensus on the former. The necessary consequence is that Athanasius cannot have met Antony when, according to the *Festal Index* 10, the monk visited the city in the first days of Mesore (25–27 July 337 or 338)<sup>2</sup>. This is in sharp contrast with the following statement in the Greek *Vita Antonii* 71, 1: «But when he (Antony) was departing, and we were setting him on his way, as we arrived at the gate etc.» This discrepancy is not perceived as problematic, because Barnard chooses to follow and to corroborate the opinion of those scholars who question the Athanasian authenticity of *Vita Antonii*<sup>3</sup>. Given the above for granted, a general conclusion is drawn about Athanasius' politics towards monasticism: the little attention he pays to the figure of Antony makes one suspect that his main interest was not in the eremitical kind of monasticism, but in the monastic organization of the Pachomian type.

Since Barnard's conclusions begin to be accepted<sup>4</sup>, it is my intention to demonstrate that the new evidence seems to be unsubstantial.

Barnard's arguments can be summarised as follows:

---

<sup>1</sup> L. D. BARNARD, *Studies in Athanasius' Apologia Secunda* // *European University Studies*, Series XXIII, Theology, 467 (Bern, Frankfurt et. all. 1992) 23–34; IDEM, *Did Athanasius Know Antony?* // *Ancient Society* 24 (1993) 139–149.

<sup>2</sup> *Histoire «acéphale» et Index syriaque des Lettres Festales d'Athanase d'Alexandrie*, ed. by M. ALBERT, comm. A. MARTIN (*Sources Chrétiennes*, 317) (Paris, 1985). The *Festal Index* is notoriously of difficult interpretation particularly when we have to determine to which year its chapters are referring: see pp. 73–78 on its chronological value.

<sup>3</sup> See the related bibliography in the introduction to the new edition of *Vita Antonii* by G. J. M. BARTELINK (*Sources Chrétiennes*, 400) 27–35.

<sup>4</sup> See e. g. G. G. GOULD, *The Influence of Origen on Fourth-Century Monasticism. Some Further Remarks* // *Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible*. Ed. G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC (Leuven, 1995) 598; U. KÜHNWEG, *Athanasius und das Mönchtum* // *Studia Patristica*, v. XXXII. *Athanasius and his opponents, Cappadocian Fathers, other Greek writers after Nicaea* / Ed. E. A. LIVINGSTONE (Leuven, 1997) 26.



- (1) In *Festal Index* 8 it is said that Athanasius' first exile began on 10 Athyr = 7 November 335. According to Barnard, G. R. Sievers' emendation to 10 Mechir = 5 February 336 should be accepted, because this is the best way to place the events referred to in *Ap. Sec.* 26–27, i. e. Constantine's letter in which the bishops of the Synod of Tyre are summoned (quoted in *Ap. Sec.* 26), their reading of the letter, the choice of a delegation of bishops (imposed by the Arian leaders) and their arrival at Constantinople, events which hardly may have taken place in the interval of time given by *Festal Index*, one day (from 6 to 7 November). Since Barnard maintains that the Athanasian account is reliable, the correction of *Festal Index* 8 is therefore necessary. Against the possibility that Athanasius could have been followed by some bishops already when he departed from Tyre, Barnard opposes 'the insuperable objection that the bishops of Tyre did not know where Athanasius was going when he fled in an open boat'<sup>5</sup>, according to a possible interpretation of the text of *Festal Index* 8.
- (2) The letter of Constantine II to the Alexandrian Church notifying the end of the exile in Treviri gives the date of 17 June without the indication of the year. As Constantine II does not refer to himself as *Augustus*, Schwartz argued that this letter must precede Constantius' and Constantine's self-proclamation as *Augusti* (9 September 337)<sup>6</sup>. Barnard opposes the fact that there are other imperial letters which omit either *Augustus* or *Caesar* and gives the example of a letter by Constantine quoted in Theodoret, *HE* 1, 17.
- (3) From *Historia Acephala* 17 (= 5, 2–9, ed. Martin, whose numbering is here followed) the length of Athanasius' first exile was 28 months and 11 days, which, if added to 5 February 336 (i. e. Sievers' emendation of *Festal Index* 8), gives 17 June 338, one of the two possible dates (the other being 17 June 337) of Constantine II's letter annulling Athanasius' exile. The fact that this length perfectly matches the interval of time in which Athanasius was absent from Alexandria is dismissed because it contradicts the specific statement of *Historia Acephala* (followed by Theodoret, *HE* 2, 1, 1), that Athanasius abode in *Gaul* for such a length of time.

<sup>5</sup> BARNARD, *Studies in Athanasius' Apologia Secunda...*, 23.

<sup>6</sup> E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius // Gesammelte Schriften* III (Berlin, 1959) 269–270.

(4) In *Festal Letter* 10<sup>7</sup>, surely written for the Easter of 338, there are expressions which may indicate that Athanasius was still in exile. Barnard pays a particular attention to the following passages: «Although I have travelled all this distance from you, my brethren, I have not forgotten the custom which obtains among you, which has been delivered to us by the fathers, so as to be silent without notifying to you the time of the annual holy feast and the day for its celebration. For although I have been hindered by those afflictions of which you have doubtless heard, and severe trials have been laid upon me, and a great distance separated us ... yet the Lord strengthening and comforting us in our tribulations, we have not feared, even when held fast in the midst of such machinations and conspiracies, to indicate and make known to you our saving Easter feast, even from the ends of the earth» (section 1); «While then I committed all my affairs to God, I was anxious to celebrate the feast with you, not taking into account the distance between us» (section 2); 'from hence, according to the custom, we can send again to you, as well as receive writings from you, according to the apostolic custom' (section 11). In his analysis, however, Barnard admits that the language of the letter seems to reflect a more pleasant and free condition of exile.

We can now check Barnard's arguments.

As to point (2), the given example has no value because in his letter Constantine refers to himself as  $\sigma\beta\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ .

As to point (4), Barnard's interpretation of *Festal Letter* 10 is not convincing. I have already attempted other where to clarify the language of the first part of the letter<sup>8</sup>. Here I shall touch upon specific details. In the first and second sections Athanasius speaks about the *past* conditions of his exile. In spite of the persecutions, he has proclaimed the Easter by sending some writings to Egypt through the presbyters of Alexandria. The memory of the sufferances is contrasted with the present state of quietness, and when, in section 2, we read that «although place separates us, yet the lord ... brings us together in mind, in harmony, and in the bond of peace», the

<sup>7</sup> R. LORENZ, *Der zehnte Osterfestbrief des Athanasius von Alexandrien* (Berlin—New York, 1986) gives the best critical translation and commentary presently available, including a useful photographic reproduction of the pages of the Syriac codex (Cureton's edition is unreliable). The present division in sections follows that of both A. ROBERTSON, *Select writings and Letters of Athanasius, Bishop of Alexandria* (NPNF, second series, 4), 527–532, and Lorenz.

<sup>8</sup> A. CAMPLANI, *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria*. Studio storico-critico (Rome, 1989) 226–229. My edition of the Syriac and Coptic versions is in progress.

sentence must be understood as a general statement to be tied, in spite of the use of the present tense, to what is written a few lines above: «While I *then* committed all my affairs to God, I was anxious to celebrate the feast with you, not taking into account the distance between us». It is only in section 3 that we find a clear indication that Athanasius has already returned from the first exile: 'And those things which could not be accomplished by man, the Lord has shown to be easy of accomplishment, on one side *by bringing us to you* (حَدَّثَنَا بِحَسْبِهِ) on the other side by not giving us as a prey to those who seek to swallow us up'. Finally the sentence of section 11: 'from hence, according to the custom, we can send again to you, as well as receive writings from you, according to the apostolic custom' is to be interpreted as a technical expression indicating the full communion of the bishop of Alexandria with his church in the normal exercise of his functions. A similar expression, referred to the newly appointed bishops, occurs with the same meaning in writings composed in the city, as the short *Letter to Serapion*, *Festal Letter* 19, and Theophilus' *Festal Letters*<sup>9</sup>.

Points (1) and (3) are strictly interrelated and must be discussed together. In fact the length of the first exile is added by Barnard to the date of Athanasius' departure as emended by Sievers. The central point of Barnard's hypothesis is that the interval of 24 months and 11 days is not the period of Athanasius' absence from Alexandria but the one of his stay in Gaul.

*Historia acephala* 5, 7-9, however, forbids this assumption. The statement «Remansit autem quietus apud Alexandriam annos XXII et menses V <et> dies X» cannot be true if Athanasius, according to Barnard, remained in Alexandria only from 23 November 338 to 16 April 339, because, in this case, the correct figure should have been 21 years, 5 months, and 10 days.

Moreover, if we pay attention to the behaviour of the compiler of *Historia acephala*, we should notice that he gives both the length of Athanasius' free and quiet presence in Alexandria and the length either of his absence from Alexandria or of his stay in hiding in the city. This method is particularly evident on an occasion similar to the one under discussion, in which an exile is directly connected to a journey, i.e. Athanasius' fourth exile and his journey to Hierapolis / Antioch (362/363). In his account of those years the compiler, speaking of the exile of two presbyters (Paul and Astericius), specifically states that they returned to Alexandria after Julian's death «post menses X» (3, 6-4, 2). The case of

<sup>9</sup> CSEL 55 p. 211, 232.

Athanasius is different in his mind. After the emperor's death, the bishop entered «latenter» Alexandria and immediately «occurrit nauigio ad imperatorem Iouinianum». It is only with his «official» return from Antioch that the figure of his absence is given (1 year, 3 months, and 22 days), i. e. the interval of both his exile in Egypt and his journey to Hierapolis / Antioch (4, 3-4; see also 5, 8). The expression in 5, 9 «sed ex his cessauit modicum tempus extra Alexandriam in nouissima profectioe et Tyron et Constantinopolim» — to be interpreted as «the last journey (to Antioch, already mentioned by the compiler) and (the one) to Tyre and Constantinople» (335) — is not to be referred to the immediately preceding sentence on the period of Athanasius' quiet stay in Alexandria, but to the figure of 40 years, which is the point of departure of the chronological reckoning of the compiler. Therefore I think that the text of 5, 8-10 (= 17) could be analysed in this way:

A1) <Et Valentiniani> et Valentis secundi payni XIV in consuolatu finiuntur Athanasii <episcopatus> anni XL, ex quibus

b1) mansit Triberis Gallias <menses XXVIII et dies XI, in urbe Roma et partibus Italiae> menses XC et dies III, aput Alexandriam in incertis locis latens quando ab Hilario notario et <Syriano> duce fatigabatur menses LXXII et dies XIV, aput Egyptum et Antiochiam in itineribus menses XV et dies XXII, in possessione iuxta nouum fluuim menses IV.

c) — Fiunt pariter menses VI et anni XVII et dies XX — (parenthesis)

b2) Remansit autem quietus aput Alexandriam annos XXII et menses V <et> dies X.

A2) Sed ex his cessauit modicum tempus extra Alexandriam in nouissima profectioe et Tyron et Constantinopolim.

From the above, 23 November 337 is the date best supported by the available documents. I don't claim that all the problems are now solved. The course of events after Athanasius' departure from Tyre is far from clear, as Barnard correctly stresses. However, to emend the text of *Festal Index* 8 is not the only way to face the difficulty posed by the sources. Other hypotheses have been proposed<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> See, for different solutions of the problem, E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, 257-264; N.H. BAYNES, *Athanasiana* // *Journal of Egyptian Archaeology* 11 (1925) 58-69; P. PEETERS, *L'épilogue du synode de Tyr en 335* // *AB* 63 (1945) 131-144; W. TELFER, *Paul of Constantinople*, *HTR* 43 (1950) 31-92; T. D. BARNES, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire* (Cambridge/Mass. — London 1993) 23-24; A. MARTIN, *Histoire «acéphale»* (*Sources Chrétiennes*, 317), 284-285;

The last implication of dropping Barnard's hypothesis about Athanasian chronology is the failure of the inferred consequence that Athanasius could not meet Antony. The argument therefore cannot be used against the authenticity of *Vita Antonii*.

But, even if one does not consider it a work of Athanasius<sup>11</sup>, Barnard's opinion on the monastic interests of the bishop should be corrected. Athanasius chooses his bishops certainly from Pachomian monks, but also from other kind of monastic organizations (Serapion, Dracontius)<sup>12</sup>. Some of the meetings of Athanasius with the Pachomian monks, as reported in Pachomian sources, could have been invented in a period of institutionalization, when the necessity was felt of giving an idealized picture of their history<sup>13</sup>. What can be ascertained about Athanasius' politics towards the *κοινωνία*, seems to point to a complex attitude, as it has been shown by D. Brakke in a recent work<sup>14</sup>. On one side he tries to find support in the monks for his fight against the multitude of his enemies<sup>15</sup>. On the other side, he is perfectly conscious of the necessity of controlling the monastic organization. Pachomius is judged by a group of pro-Athanasian bishops: this impressive episode, following Athanasius' return from his second exile (21 October 346), could be attributed indirectly to his own responsibility<sup>16</sup>.

EADEM, Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373) / Collection de l'École Française de Rome, 216 (Roma 1996) 320-327; H. A. DRAKE, Athanasius' First Exile // *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27 (1986) 193-204.

<sup>11</sup> BARNES, in his review of Bartelink's edition of *Vita Antonii*, has recently admitted that his arguments against the Athanasian authorship of the work have been confuted (*Journal of Theological Studies* 46 [1995]). The Syriac version having been demonstrated secondary on firm grounds, the authenticity of the Greek *Vita* is still *sub iudice*.

<sup>12</sup> See: Le lettere festali di Atanaio di Alessandria, 302-316.

<sup>13</sup> On this phenomenon see J. E. GOEHRING, New Frontiers in the Pachomian Studies // *The Roots of Egyptian Christianity* (Philadelphia, 1986) 236-257.

<sup>14</sup> D. BRAKKE, Athanasius and the Politics of Asceticism (Oxford, 1995) with whom I agree.

<sup>15</sup> On the problem of Melitian monasticism see my «In margine alla storia dei meliziani» // *Augustinianum* 30 (1990) 313-351 (at p. 326-327 the passage of *Vita Pachomii* § 5 on Antony's disciples and the Melitians, discussed by BARNARD, Did Athanasius Know Antony?..., 147, is translated and commented) and J. E. GOEHRING, Melitian Monastic Organization: A Challenge to Pachomian Originality // *Studia Patristica* XXV (Leuven, 1993) 388-395.

<sup>16</sup> See my study: Sulle date del Sinodo di Latopoli e della morte di Pacomio // *Studia monastica* 37 (1995) 7-17.

## ЧУДО ОБ ОТКРЫТИИ ЦЕРКВИ ИЗ ЖИТИЯ СВ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО (ВНГ 256) В ВИЗАНТИЙСКОЙ И ДРЕВНЕГРУЗИНСКОЙ ТРАДИЦИЯХ

Среди небольших отрывков древнего жития св. Василия Великого, дошедших до нас в составе древнегрузинских лекционариев-многоглавов (მრავალთავი), имеется весьма интересный фрагмент, существенно отличающийся от известного науке греческого текста того же чуда. Это — так называемое чудо об открытии церкви в Никее (ВНГ 256–256а). Надо сказать сразу, что греческое житие, приписанное св. Амфилохию Иконийскому, не только не представляет собою надежного исторического свидетельства, но стало уже притчей в устах текстологов, не устающих сетовать на запутанную, полную неясностей и трудновосстановимую историю этого важного агиографического текста<sup>1</sup>. Изданный в 1644 г. Ф. Комбефизом<sup>2</sup>, он с тех пор не переиздавался, несмотря на прогресс, достигнутый как в изучении рукописной традиции, так и вообще в области критической агиографии. Причиной тому, как нам кажется, была явная неверифицируемость исторического содержания легенды, отпугивавшая даже маститых ученых. Естественная эволюция филологических и исторических методик в настоящее время привела с неизбежностью к переоценке этого текста и осознания необходимости переиздания его с учетом всех доступных рукописей. Замечательные инструменты вроде GIP и ВНГ делают эту задачу несколько более выполнимой, нежели во времена, предшествующие их появлению. Особое значение приобретает решение вопроса о дометафрасных редакциях этого жития<sup>3</sup>. Если тако-

<sup>1</sup> См.: ВНГ 247а–z. J. WORTLEY, The pseudo-Amphilochian «Vita Basilii»: an Apocryphal 'Life' of St Basil the Great // *Florilegium* 2 (1980) 217–239. А. МУРАВЬЕВ, Епископ против кесаря. Истоки одного византийского идеологического мотива // *ВДИ* 4 (1994) 140–153; ИДЕМ, Переписка Юлиана Отступника и Василия Великого (ВНГ 260) в связи с житийной традицией последнего // *ВДИ* 3 (1997) 138–145.

<sup>2</sup> F. COMBEFIS, *Sanctorum Patrum Amphilochii Iconensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia quae supersunt* (Paris, 1644) 155–225.

<sup>3</sup> Сам статус метафрасных редакций до настоящего времени не вполне ясен. Если для Эрхарда вопрос решается формально: практически вся агиографическая продукция, созданная до преп. Симеона Логовета относящаяся к т. н. древней-

вые были, то где-то должны сохраниться их следы. Исследования оо. болландистов уже продемонстрировали, что, по крайней мере, в некоторых неизданных рукописях текст жития значительно расходится с мюнхенской рукописью, по которой его публиковал Комбефиз<sup>4</sup>. Есть основания считать, что на Христианском Востоке сохранились версии жития св. Василия, стоящие ближе к древнейшей версии, чем текст парижского издания 1644 г.<sup>5</sup>

В различных позднейших памятниках древнегрузинской литературы сохранились весьма древние агиографические пласты. Это справедливо не только в отношении главной грузинской исторической хроники «Житие Картли» (ქართლის ცხოვრება), но равным образом и в отношении разнообразных агиографических и богослужебных текстов, и в частности жития свт. Василия, сохранившегося в составе как метафрасных редакций св. Ефимия Святогорца<sup>6</sup>, так и дометафрасных — в составе *кименов* и многоглавов<sup>7</sup>. Именно в составе нескольких многоглавов до нас дошло чудо с открытием церкви. Благодаря изданному А. Шанидзе синайскому многоглаву 864 года мы имеем в нашем распо-

шим минеям, панегирикам или сборникам бесед (Homiliarien) суть дометафрасные версии (см. А. EHNRARD, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Bd I (Leipzig, 1936) 1–25; Bd II (1937) 1–242), то для болландистов, прежде всего для о. Делёэ, речь идет прежде всего о классификации миней (ménologes): Н. DELENAYE, L'ancienne hagiographie byzantine. Les sources, les premiers modèles, la formation des genres (SH 73) (Bruxelles, 1991) 13.

<sup>4</sup> Н. DELENAYE, De codice rescripto Barocciano 96 // AB 55 (1937) 71–72, а также F. HALKIN, Les manuscrits grecs de la bibliothèque laurentienne à Florence // AB 96 (1978) 29.

<sup>5</sup> МУРАВЬЕВ, Переписка... 142–143. Подробнее о значении восточных версий для восстановления первоначального текста см. А. MOURAVIEV, Le dossier hagiographique de St. Basile de Césarée (étude préliminaire) (в печати).

<sup>6</sup> О св. Ефимии (Эквтимэ Мтацмидели или Атонели): К. KEKELIDZE — М. TARCHNISHVILI — J. ASSFALG, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur (Città del Vaticano, 1955) (ST 125) 126–153, о переводе жития св. Василия особ. см. стр. 147. К. Кекелидзе рассматривает версии преп. Ефимия вместе с многоглавами (ркп. А 19, А 95 и А 103) в разделе, посвященном св. Амфилохию Иконийскому: კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. V (Этюды из истории древнегрузинской литературы, т. V) (Тбилиси, 1957) II.

<sup>7</sup> Версию кимени см. К. KEKELIZE (ed.), Monumenta Hagiographica Georgica, v. I. (Тбилиси, 1918) 1–15. Общее описание грузинских многоглавов произведено о. М. ван Эсбруком: М. VAN ESBROECK, Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique (Louvain, 1975).

ряжении этот текст<sup>8</sup>. Он также содержится в трех других многоглавах: Тбетском (А-19) Пархальском (А-95) и в Удабнойском (А-1109), из которых лишь последний издан недавно<sup>9</sup>, но состояние рукописи таково, что именно это чудо не сохранилось, за исключением нескольких фраз, по которым можно, пожалуй, сделать вывод, что эта редакция не отличается особенно от синайской<sup>10</sup>. В Пархальском многоглаве чудо с открытием церкви находится в ряду других фрагментов жития (ВНГ 256, 256а, 257, 255b, 254, 253, 255, 258), а в Тбетском содержится метафрасная редакция, почти дословно соответствующая изданию Комбефиза<sup>11</sup>. Отдельно надо упомянуть сборник (კრებული) XIII в. А 70, также содержащий на листах 117'-118' чудо о церкви в ряду прочих чудес (საკვრეულო) св. Василия<sup>12</sup>. Ввиду своего разнопланового характера этот сборник очень трудно локализовать во времени и в пространстве, ясно лишь, что в него наряду с другими входят фрагменты афонских лекционариев весьма древнего происхождения.

Фрагменты кименных редакций издал в 1918 г. К. Кекелидзе, вслед за которым и о. М. Тархнишвили указывает на означенный эпизод как на «*Erneuerung der Kirche von Lydda durch Basilius*»<sup>13</sup>, который повествует о путешествии св. Василия в Иерусалим. Как оказывается, речь идет о некоем письме бл. Иеронима (sic!) Софронию (სეტრონიე), в котором говорится о визите св. Василия в Антиохию после кончины свт. Афанасия в сопровождении св. Григория Нисского и св. Амфилохия Иконийского по просьбе жителей этого города. Как повествует фрагмент, паломники «...встали и просили у Мелетия, чтобы вместе пойти к святым местам». Они пошли из Антиохии в Палестину и дошли до Кесарии Палестинской. «Тогда спросил св. Василий, как называется этот город. И сказали путешественники, которые шли с ними, это — известная Кесария... Как только услышал это Василий, спустился с

<sup>8</sup> სინური მრავალთავი 864 წლისა. რედ. ა. შანიძის (А. Шанидзе (изд.), Синайский многоглав 864 г.) (Тбилиси, 1959) 70-71.

<sup>9</sup> უდაბნოს მრავალთავი. რედ. ა. შანიძის და ა. ჭუმბურიძე (А. Шанидзе, А. Чумбуридзе (изд.), Удабнойский многоглав) (Тбилиси, 1994) 48-49.

<sup>10</sup> Все отличия мы приводим ниже в сносках как пояснения к грузинскому тексту Синайского многоглава.

<sup>11</sup> M. VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires...* 125.

<sup>12</sup> Е. П. МЕТРЕВЕЛИ (РЕД.), Описание грузинских рукописей. Коллекция А. бывшего церковного музея (Тбилиси, 1973) 243; ბ. სავრეულო. — და იყო მათ დღეთა შინა აღძრვა მწვალბეღლოთა.

<sup>13</sup> KEKELIDZE—TARCHNISHVILI—ASSEALG, *Geschichte...* 348.



осла, открыл объятия к востоку и помолился св. Памфилу, говоря, что Евсевий и его соратники отказались от Христа, сел на осла и отправился с радостью в Лидду (ლუდი). Они дошли до города, и их с радостью пригласили к себе верующие из Лидды, и привели их в церковь священномученика Георгия, которая была построена с помощью Фирмилиана (ფერმელიანოს), бывшего католикосом Кесарии Каппадокийской до Василия, и просили у Василия и его соратников оставить с ними нескольких братьев для того, чтобы завершить (განმორბდა) строительство церкви. Василий же отказался и пошел во Иерусалим, пообещав на обратном пути зайти к ним. Пришел св. Василий во святой град, где он и его спутники помолились свв. местам, спустились ко Иордану, помолились и вернулись в Иерусалим, поставили (დაადგინეს) в Иерусалиме епископом Кирилла, оставили его в мире и вернулись в Лидду. По завершении строительства церкви они осветили ее и пошли в Антиохию, оставили в мире Мелетия (მელეტი) и вернулись в Кесарию Каппадокийскую. Сии были Василий, брат его Григорий и Амфилохий Иконийский (ნიკონელი)<sup>14</sup>. Этот эпизод отсутствует в греческом тексте жития, и если он действительно опирается на свидетельство Григория Богослова, сохраненное Иеронимом, то мы получаем еще одно уникальное свидетельство о последних годах жизни свт. Василия, сохраненное грузинской литературой<sup>15</sup>.

Вернемся к чуду о кесарийской церкви и рассмотрим подробнее, как оно представляется по греческому оригиналу. Житие повествует о том, что когда отступник Юлиан сгинул, арианствующий император Валент, проходя через Никею по пути в Константинополь, принял там посольство злочестивых ариан (προσηλθον αὐτῷ οἱ τῆς Ἀρειανικῆς αἱρέσεως ἑξάρχοι). Те требовали отъять у православных храм (τῆς ἀγίας καθολικῆς ἐκκλησίας) и снискали милость и согласие этого «царя, недостойного порфиры» (τύραννος καὶ ἀνάξιος τῆς ἀλουργίδος). Тот повелел *manu militari* выгнать православных из храма. Народ же воззвал ко св. Василию, который, подбодлив православных, направился прямо в Царьград, где обратился к императору Валенту и получил от того письмен-

<sup>14</sup> KEKELIDZE, Monumenta Hagiographica Georgica... 3-4.

<sup>15</sup> См. подробный разбор этого фрагмента в ряду прочих сказаний о Лидде в грузинской литературе у M. VAN ESBROECK, L'histoire de l'église de Lydda dans deux textes géorgiens // *Bedi Kartlisa* 35 (1977) 109-131. Этот эпизод перекликается со сказанием о крещении св. Василия и путешествии в Иерусалим (BHG 247d; с. 170-171 по изданию Комбифиза), которое, вероятно, имело место около 356 г., однако антураж этой истории совсем иной.

ное позволение (γράμματα) судить дело о храме. Прибыв в Никею, он предлагает запереть и запечатать храм, приставив к нему сторожей, а арианах пребывать три ночи в молитвенном бдении, чтобы утром храм открылся им по их молитвам. Если же этого не произойдет, то и православные станут молиться ночью, а утром попытаются открыть храм. Ариане, помолвившись три дня и три ночи, подходят к храму, но двери не отверзаются. Тогда Василий благословляет сделать то же и православным, а если и им не отверзится, то ариане станут владеть церковью. Православные вместе со св. Василием идут в храм св. мученика Диомида и после всенощного бдения (τὴν παννυχίδα καὶ τὰς ἑαυτῶν εὐχὰς) народ грядет с пением псалмов к храму, велегласно вопиет «Господи, помилуй», св. Василий благословляет народ, затем замки, и двери отверзаются им. Василий отслужил в храме литургию, множество ариан из нечестия возвратилось к Православию, а злочестивый Валент, потерпев поражение в битве, поверг свою нераскаянную душу в вечный огонь.

Таково содержание чуда по версии, изданной Комбефизом. Грузинская версия, опубликованная А. Шанидзе, представляет некоторые отличия от греческой. Высказанное о. М. ван Эсбруком мнение, что грузинская версия есть переработка греческого чуда о церкви в Никее, представляется нам не вполне обоснованной ввиду характера различий между грузинским и греческим текстами. Для ясности воспроизводим грузинский текст по изданию А. Шанидзе:

Ὁ αἰὼν ματ δღეტა შინა აღძრვამ მწვალებელთამ მართლ-მორწმუნეთა ზედა, რამეთუ იტყოდეს მეფისათჳსცა, ვითარმედ; არიანოს<sup>16</sup> არს. და მოვიდეს არიანოსნი<sup>17</sup> სარჩელად<sup>18</sup> წმიდისა ბასილი ეპისკოპოსისა და ეტყოდეს მას კათოლიკე ეკლესიისათჳს კესარია კაბადუკიისა<sup>19</sup>, ვითარმედ: «ჩუენი არსო<sup>20</sup> და შენ რაისათჳს გიპყრია?» ზოლო იგი<sup>21</sup> მიუგებდა სიტყუათა მათთაებრ. და ვერ უძლეს მათ წინა-დადგომად<sup>22</sup> სიტყუათა მისთა სიბრძნისა<sup>23</sup> მისგან და სულისა წმიდისა, რომლითა იტყოდა<sup>24</sup>.

<sup>16</sup> U: არიანოზ.

<sup>17</sup> U: არიანოზნი.

<sup>18</sup> U: საშჯელად.

<sup>19</sup> U: კაბადუკიისა

<sup>20</sup> U: არს

<sup>21</sup> U: [ხ ი]გი

<sup>22</sup> U: მისა საბრძნისა

<sup>23</sup> სიტყუათა მისთა სიბრძნისა U omisit.

<sup>24</sup> S omisit, U: იგი.

და მათ<sup>25</sup> ვითარცა იხილნეს თავნი თჳსნი უძღურად [წინაშე მისსა, განიზრახვიდეს, ვითარმედ: მივაწოთ სასჯელი ჩუენი წინაშე მეფისა. და პრქუა მათ, ვითარმედ: მივაწოთ სასჯელი ჩუენი წინაშე მეფისა. და პრქუეს მას, ვითარმედ: ეკლესიაი ჩუენი] უპყრიეს [თჳნიერ სამართლისა]. ხოლო მეფემან ჰკითხა მას: უკუეთუ ესრჳთ<sup>26</sup> არს? მაშინ პრქუა წმიდამან ეპისკოპოსმან მეფესა: უფალო მეფე, ჯერ-არს<sup>27</sup> სახლისათჳს ღმრთისა თჳთ<sup>28</sup> თავადმან<sup>29</sup> ყოს<sup>30</sup> სასჯელი. და პრქუა მეფემან: ჭეშმარიტად<sup>31</sup> ეგრე იყავნ! აჰა ესერა უბრძანო დაკრძალვად კარი ეკლესიისაი კლიტიითა და ბეჭდითა თქუენითა<sup>32</sup> და ჩუენითაცა. და იყოს, რომელსაცა განეღოს<sup>33</sup> ღმრთისა მიერ, მანცა დაიმკვდროს ეკლესიაი.

და დაჰკრძალეს კარი ეკლესიისაი ბრძანებითა მეფეისაითა და დაჰბეჭდეს ყოველთა ერთბამად. პრქუა წმიდამან ეპისკოპოსმან არიანოსთა მათ: უკუეთუ ჯერ-გიჳს თქუენ, დავადგრეთ სამ დღე ლოცვასა და შემდგომად სამისა დღისა მოვიდეთ ეკლესიად. და ყვეს ეგრჳთ. და დაადგრეს სამ დღე ლოცვასა და შემდგომად სამისა დღისა<sup>34</sup> მოვიდეს ეკლესიად. პრქუა<sup>35</sup> წმიდამან ეპისკოპოსმან არიანოზთა მათ: მივედით თქუენ პირველად კარად ეკლესიისა და ილოცეთ, რაითა განგეზუნენ, რამეთუ უმრავლე ხარო თქუენ. ხოლო იგინი მივიდეს განთიადითგან და ილოცვიდეს შოვა-სამხრამდე კართა მათ ეკლესიისათა, და «არა იყო ჰამაი, არცა სმენაი», ვითარცა წერილ არს ქურუმთა მათთჳს ბაბალისთა.

ჰბასრობდა მათ წმიდაი ეპისკოპოსი, ვითარცა ელია ქურუმთა მათ. და ვითარცა ვერ მიიღეს თხოვაი იგი, პრქუა მათ: განდევით აწ თქუენ თჳსგან. და უკუნდგეს იგინი სირცხჳლეულნი ერთ კერძო და ჰხედვიდეს მას, ვითარმედ რაი-ძი ყოს მანცა.

[68] მაშინ წარმოჰდა წმიდაი ეპისკოპოსი ხუცესთა და დიაკონთა თჳსთა თანა და უბრძანა კუერეჟისა თქუმაი. და შეწირა ლოცვაი და უბრძანა ფსალმუნისა თქუმაი რიზ: «განმეხუენით მე, ბჭენო სიმართლისანო, შევიდე მათ და აუვარო უფალსა».

<sup>25</sup> U: მაშინ.

<sup>26</sup> U: ესრე.

<sup>27</sup> U: ჯერ-არს, რაითა.

<sup>28</sup> U: თჳთ—.

<sup>29</sup> U: თავადმან + ღმერთმან.

<sup>30</sup> U: იყს სისჯალი] საჯოს საშჯელი.

<sup>31</sup> U: ჭეშმარიტად არს.

<sup>32</sup> U: თქუენითა და ჩუენითა] ჩემითა და თქუემცა დაჰბეჯდეთ მის თანა.

<sup>33</sup> U: განგეღოს.

<sup>34</sup> U: სამთა მათ დღეთაისა.

<sup>35</sup> U: და პრქუა.

ამისა შემდგომად უბრძანა პავლეს მოციქულისა მიწერილი ტიმოთესა მიმართ პირველისა თავისა საკითხავი: «ამას მივსწერ შენდა და ვესაუ ჩემსაცა ადრე მოსლვასა», რომელსა შინა არს საღმრთოისა ჰორცთ შესხმისა განგებულებამ. და იტყვს ეკლესიისათჳს სახლად ღმრთისა და სუეტად სიმტკიცისა და ჭეშმარიტებისა.

და შემდგომად საკითხავისა ასწავა თქუმად ალელუაჲ, ფსალმუნი იე: «შევიდე სახლსა შენსა მსხუერპლითა და მიეცნე შენ აღნათქუემნი ჩემნი, რომელ აღთქუნეს ბაგეთა ჩემთა».

ხოლო შემდგომად ალელუაჲსა მისცა მათ სახარებაჲ მათჳს თავისაჲ საკითხავად: «და მო-რამ-ვიდა იესუ საზღვართა კესარია ფილიპშსათა რომელ არს აღთქუამა ეკლესიისათჳს უფლისა მიერ, ვითარმედ: ბჭენი ჯოჯოხეთისანი არა ერეოდინ მას».

და შემდგომად წარკითხვისა სახარებისა დასწერა ჯუარი კარსა ეკლესიისასა, ღალატ-ყო და თქუა: «განმისუენით მე ბჭენი თქუენნი, მთავარნო, და განესუნენ ბჭენი საუკუნენი და შევიდეს მეუფჳ დიდებისამ».

და მეესეულად დაირღუეს კლიტენი იგი, და ბეჭედნი იგი დასცვეს კართა მათგან და განესუნეს კარნი. და შევიდა წმიდამ ეპისკოპოსი და ყოველნი მოწესენი მის თანა და აღასრულა საღმრთო საიდუმლო.

მაშინ სირცხლეულ იქმნა არიოს და ყოველნი მოწაფენი მისნი, და ვერღავინ იკადრა სატყვის-გებად წმიდისა ბასილისა მაცილობელთაგანმან, რამეთუ სული წმიდამ დაძკვდრებულ იყო მის თანა მარადის. რომელსა ჰშუენის დიდებაჲ უკუნითი უკუნისამდე. ამენ.

### Перевод:

И было гонение<sup>36</sup> на православных от еретиков, так что [даже<sup>37</sup>] и про царя говорили, что он — арианин. И пришли ариане с требованиями ко святому епископу Василию и говорили ему о соборной церкви Кесарии Каппадокийской: «Она принадлежит нам, почему ты владеешь ею?» Он же отвечал им теми же словами, и они не смогли ничего противопоставить словам мудрости его и св. Духа, Которым глагола́л он<sup>38</sup>. Когда же увидели они слабость свою перед ним, то решили: «Передадим дело на суд царский». Он же сказал ему...<sup>39</sup>

<sup>36</sup> აღძრვაი, букв. «восстание, заговор».

<sup>37</sup> В оригинале поспозитная частица -ცა.

<sup>38</sup> Аллюзия к Лк 21:15.

<sup>39</sup> Очевидно, повторение предыдущей фразы «Передадим дело на суд царский» вследствие ошибки переписчика вместо слов св. Василия, которые наличествуют в греческом: ὃ βασιλεῦ, τιμὴ βασιλέως χρισὸν ἄγαπᾷ. καὶ ἡ σοφία λέγει· χριστὸς βασιλέως, δὴ αἰοσύνη· καὶ ἵνα τί τὸ σὸν ἡξίωσε χράτος, ἐξωμῆσαι τοὺς ὀρθο-

Тогда те сказали ему [sc. царю]: «Он владеет нашим храмом». И царь спросил его, так ли обстоит дело? Тогда святой епископ ответил царю: «Господине царю мой, о доме Божием подобает судить Самому Владыке его». И царь ответил: «Воистину да будет так! Вот я прикажу запереть врата церковные на замок и запечатать печатью вашей и нашей. Тот же, кому Господь откроет эти врата, да будет владеть храмом». И действительно, заперли врата церковные по повелению царя и запечатали их все вместе. И сказал святой епископ арианам: «Аще изволится вам, будем каждый молиться три дня и по происшествии этих дней пойдем в храм». И сказал епископ им: «Подойдите первыми к воротам и молитесь, дабы они отверзлись, так как вас больше числом». Они подошли рано утром и молились до полудня у церковных врат, но не было ответа им. Как писано о жрецах Вааловых: «Не бѣ гласа, ни послушания»<sup>40</sup>. И насмеялся над ними святой епископ яко Илия над жрецами, внегда те не достигли желаемого, сказал им: «Теперь отступитесь!» Они же посрамленные отошли на другую сторону и стали смотреть, что он будет делать. И пришел святой епископ со диаконы и священники свои и повелел им сказать ектению. И вознес молитву и приказал им прочесть псалом: «Отверзите мне врата правды; вшед в ня, исповемся Господеви»<sup>41</sup>. Затем он приказал прочесть первую часть послания апостола Павла к Тимофею: «Сие пишу тебе, уповая придти к тебе скоро»<sup>42</sup>, в котором [sc. послании] говорится о промысле о Воплощении и пишется о Церкви Божией, как о «деянии Бога» и столпе утверждения истины<sup>43</sup>. После этого чтения наказал он петь «Аллилуйя», а затем шестьдесят пятый псалом: «Вниду в дом Твой со всесожжением, воздам Тебе молитвы моя, яже глаголаша уста моя»<sup>44</sup>. Затем, паки по «Аллилуйя», дал им прочесть Евангелие от Матфея: «Пришед же Иисус в страны Кеса-

δόξους τῆς ἐκκλησίας αὐτῶν, καὶ ἐγκαταστήναι τοὺς κακοδόξους. λέγει αὐτῷ Οὐάλης· πάλιν εἰς ὕβριν ἐτράπης Βασιλεῖε; οὐχ ἁρμόζει σοι. λέγει αὐτῷ ὁ ἅγιος· ἁρμόζει μοι ὑπὲρ τοῦ δικαίου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἀποθανεῖν. λέγει αὐτῷ ὁ βασιλεὺς· ὕπαγε σὺ, κρῖνον τὰ αἰάματα αὐτῶν· ἀλλὰ μὴ κατὰ προσπάθει αὐτοῦ λαοῦ σου, ὅτι οὐχ ἁρμόζει. λέγει τῷ βασιλεῖ· ἐὰν ἐπιλάβῃ τῆς κρίσεώς μου, δικαίως καὶ ἐμὲ ἐξόρισον, καὶ κείνοις ἐξώθησον, καὶ δὸς τὴν ἐκκλησίαν τοῖς νικῶσι.

<sup>40</sup> III Царств 18:26.

<sup>41</sup> Пс 117:19.

<sup>42</sup> Выпуск: «аще же замедлю, да увеси, како подобает в дому Божием жити».

<sup>43</sup> Тим 3:14.

<sup>44</sup> Пс 65:13.

рии Филипповы[...]»<sup>45</sup>, которое есть завещание Бога Церкви, дабы «врата ада не одолели ее»<sup>46</sup>. После того как прочли они Евангелие, благословил он врата храма и сказал, говоря: «Возьмите, врата, князи ваша, и возьмитесь, врата вечныя, и внидет Царь славы!»<sup>47</sup> В сей же час отверзлись засовы, и печати ниспали наземь, и растворились ворота. И вошел епископ со всем клиром своим и совершил святые Тайны.

Тогда посрамлен был Арий и ученики его, и никто из тех, кто вел брань, не посмел спорить со святым Василием, ибо был с ним Дух Святой, ему же слава подобает во век века. Аминь.

Перевод имеет следующие лингвистические особенности:

1. употребление ზ; в IX в. оно уже выходит из употребления в качестве дифтонга (=jo)<sup>48</sup>, и переписчики начинают неправильно употреблять эту графему<sup>49</sup>. В тексте, например, встречается случай употребления ე вместо ზ; ზაგლეს მოციქულისა მიწერილი;

2. ассимиляция ღე → ტე: ღაღატ-ეო (Шанидзе, стр. 71, 22);

3. морфологически примечательна архаичная форма უმრავლე, исторически предшествующая форме с аффиксами უ-ის, а впоследствии უ-ეს, которые встечаются уже в ханметных текстах. Краткие формы с аффиксами უ-ე, параллельно сохраняются в древнегрузинских памятниках (ныне встречаются в некоторых диалектах);

4. интересна глагольная форма გიწერია (стр. 70, 7), так как регулярное окончание презенса у статических пассивных (равно как и в

<sup>45</sup> Мф. 16:13, с выпуском фрагмента: «...Иисус спрашивал учеников Своих: за кого люди почитают Меня, Сына Человеческого? Они сказали: одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию, или за одного из пророков. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты — Христос, Сын Бога Живаго. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах; и Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою».

<sup>46</sup> Ср. Мф. 16:18.

<sup>47</sup> Этот стих (Пс. 237) имеет разное толкование, но вся традиция христианского Востока принимала тот вариант, который отражен в Переводе 70-и: ἄρχοντες — слав. князи, в отличие от синодального варианта «верхи», идущего от понимания еврейского текста.

<sup>48</sup> См. Ы. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი (З. САРДЖВЕЛАДЗЕ, Очерк истории литературного грузинского языка) (Тбилиси, 1997) 277.

<sup>49</sup> См. სინური მრავალთავი 264 წლისა..., იმ.

І заочном активных) глаголов — в древнегрузинском —<sup>50</sup>ბ, впоследствии давшие в грузинском —ბ. Интересно появление новой формы в памятнике 864 г.

Различия между греческой версией и грузинской в общих чертах таковы:

1. В грузинской версии речь идет о кесарийской церкви, в то время как в греческой — о никейской.
2. В греческой версии прямо говорится о том, что св. Василий специально отправляется в Константинополь, в то время как в грузинской на это не указывается.
3. Литургическая часть в грузинской версии представлена более детально, приводятся тексты из Свящ. Писания, указывается на пение «Аллилуйя» между чтениями.
4. В грузинской версии подчеркивается связь с ветхозаветным повествованием.
5. В греческой версии наличествует более подробная концовка о смерти Валента, тогда как в грузинской версии ее нет, или, точнее говоря, на ее месте находится завершение чтения (с заключительным «аминь»).

Относительно первого пункта возможно сказать следующее: у нас нет практически никаких «объективных» данных для того, чтобы проверить возможность предпочтения того или иного города. Нельзя, однако ж, скрывать и факты, говорящие в пользу Никеи. В царствование Валента Никее была дарована независимость от Никомидии, видимо отчасти из-за ее значения как места созыва I Вселенского Собора, несмотря на всю антипатию государя, склонявшегося к арианству. Известно, что сам св. Василий весьма почитал Никее и предлагал в 358 г. созвать там поместный собор, который до этого предполагалось провести в Никомидии, но из-за землетрясения не имевший возможности собраться там и имевший потом место в Селевкии. В пользу Никеи можно также указать на довольно конкретную топографическую деталь, а именно, на храм св. мученика Диомиды, о котором достоверно известно, что он был центром паломничества из-за находившейся там честной главы мученика<sup>50</sup>, а также на тот факт, что в указанное время никейскую кафедру занимал откровенный арианин Евгений, что и могло побудить православных обратиться за помощью к Василию. С другой стороны, трудно привести основания, по которым митрополит Первой Каппадокии стал

<sup>50</sup> P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient* (Paris, 1983) 367.

бы вмешиваться столь явно в дела вионинской епархии<sup>51</sup>. Интересно, что евангельское чтение (Мф 16:13) «მო-რად-ვიდა იესუ საზღვართა კესარიის ჟიღინჳსათა» может намекать на название Кесарии. Современные ученые, географы и археологи с трудом могут локализовать церковь в Никее: К. Фосс считает, что речь может идти только о прото-церкви Вознесения, которая служила кафедральной церковью до постройки в Никее собора св. Софии<sup>52</sup>. К сожалению, в восточных версиях мало что можно найти для разрешения вопроса. Так, в синайской арабской рукописи *Sinai arab.* 457 говорится об открытии церкви в Никее (العجب الثالث الذي صنعه ابونا القديس باسيليوس في نيقية منجل الكنيسة)<sup>53</sup>, а в коптской редакции яковитского синаксаря место действия не упоминается вовсе, а говорится лишь о *некоей* церкви (الكنيسة التي تغلنوا)<sup>54</sup>.

По второму вопросу нельзя не заметить некоторой натяжки в греческом тексте (εἰσελθόντος αὐτοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ θεασαμένου τὸν βασιλέα Οὐάλεντα): нам неизвестно, чтобы св. Василий в царствование Валента специально ездил в Царьград. Эта деталь кажется нам говорящей скорее в пользу Кесарии. С другой стороны, нам кажется не вполне оправданным устанавливать прямое соотношение между исторической возможностью и агиографией. Кроме того, грузинская версия содержит полное повторение предыдущей фразы (ძეგწიით სასჯელი ზეგნი წინაჲე ძეგონს), которое делает труднодоказуемым утверждение об отсутствии путешествия в Константинополь. С другой стороны, патрологи, занимавшиеся обстоятельствами жизни св. Василия, не знают и не предполагают путешествия святителя в столицу в это время<sup>55</sup>.

Относительно третьего вопроса можно заметить следующее: сокращенный чин в греческой версии свидетельствует, на наш взгляд, скорее в пользу древности грузинской версии. В качестве косвенного

<sup>51</sup> C. FOSS, J. TULCHIN, *Nicaea A Byzantine Capital and Its Praises*. (Brooklin, Mass., 1996) 10–11.

<sup>52</sup> Ibid., 113–115.

<sup>53</sup> Эта версия соответствует греческому тексту Пс.-Амфилохия.

<sup>54</sup> R. BASSET (éd), *Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction Copte)* (Paris, 1901) [PO I, fasc. 3] 549.

<sup>55</sup> R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion* (Rome, 1992) [*Augustinianum*, 36]. К. ΜΠΟΝΗΣ, *Βασίλειος Καισαρείας ο μέγας* (Αθήναι, 1975) 9–10. J. GRIBOMONT, *Notes biographiques sur St. Basile le Grand // Basil of Cesarea. Christian Humanist Ascetic* / Ed. P. J. FEDWICK (Toronto, 1981) 49–43, 46–48. Cf. P. J. FEDWICK, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Cesarea* (Toronto, 1979) 1–9, 55–57.



аргумента можно привлечь так называемый армянский синаксарь (*Хайсмавурк*), составленный в начале XIII в. вардапетом Тер Израэлом на основе сокращения «*Чарентира*» (букв. = антология). В серии чудес там есть и наше чудо, где мы читаем:

*Եւ արարիալ Բաբիլոնի դնշան սորբ խաչին սաէ • «Հանբարձէք իշխանք զդրոնս ձեր», և թէ • «Բարձէ՛ք ինձ դրոնք արդարութեան»...*<sup>56</sup>

Василий назнаменовал крестное знамение и сказал: «Князи, поднимите врата нам!»<sup>57</sup> и «Отверзитесь мне, врата правды!»<sup>58</sup>...

Св. Василий входит в храм, паки глаголя: «Այս դրոն Տեառն է և արդարք Դտանեն ընդ սա», то есть «Се врата Господни, и праведницы внидут в них»<sup>59</sup>. Грузинская и армянская версии включают по существу литургическое последование лекционного типа. Порядок его таков:

1. ектения (ճշգրտման)
2. псалом 117: Отверзите мне врата правды
3. чтение Апостола (Тим. 3:14): Сие пишу тебе
4. аллилуия
5. псалом 65: Вниду в дом твой
6. 2-ое аллилуия
7. Евангелие от Матфея 16:13
8. Пс. 23:7.

В греческом тексте чин выглядит несколько по-другому:

1. всенощное бдение и утреннее правило (τὴν παννυχίδα καὶ τὰς ἐωθινὰς εὐχὰς)
2. Трисвятое
3. Господи помилуй
4. Благословен Бог *христиан* (?) во веки веков, аминь
5. Пс. 23:7.

Чинопоследование отличается в двух версиях. Хотя в древнейших из известных житий литургические части либо совсем отсутствуют, либо — кратки, а в позднейших — более распространены, в греческом тексте нашего чуда чин есть, на наш взгляд, сокращение более раннего варианта с распространенным описанием богослужения.

<sup>56</sup> D. G. BAYAN (éd.), *Le synaxaire arménien de Ter Israel*. Vol. I (mois de Kalotz) (PO 5, 1974) 162.

<sup>57</sup> Свободная аллюзия на Пс. 23:7: Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдет Царь славы!

<sup>58</sup> Цитата из Пс. 117:19

<sup>59</sup> Пс. 117:20.

По четвертому вопросу надо сказать, что литературный анализ бесспорно показывает зависимость повествования от ветхозаветной истории про пророка Илию и жрецов Ваала. В грузинской версии автор и не скрывает этой ориентации, цитируя библейский текст и отсылая прямо к прототипу. Св. Василий насмехается над арианами, как Илия над жрецами Ваала в III Книге Царств, он использует прямые цитаты, разве только роль публики иная: в Библии народ находится в ситуации религиозного выбора и сомнения, народ есть зритель и судия, а Илия исполняет жертву для его уверения, а в житии православные отделены от ариан и имеют четкое церковное сознание. Вот приблизительная таблица соответствий<sup>60</sup>:

### Житие св. Василия

И пришли *ариане* с требованиями *ко святому епископу Василию...* и потребовали церковь... они решают передать дело на царский суд, *царь дает судить св. Василию.*

Василий предлагает царю условия суда: каждый будет молиться, а потом пойдет к храму.

Все *призовут Бога*, и кому отверзит, тот и будет владеть храмом.

Царь говорит: *«Да будет так!»*

Ариане молятся *с утра до полудня* (в греч. ἀπὸ πρωΐθεν ἕως ὥρας ἑκτης)

### III Книга Царств

И *подошел Илия ко всему народу* и сказал: долго ли вам хромать на оба колена? если Господь есть Бог, то последуйте Ему; а если Ваал, то ему последуйте. И *не отвечал народ ему ни слова.*

И сказал Илия народу: ...пусть дадут нам двух тельцов, и пусть они выберут себе одного тельца, и рассекут его, и положат на дрова, но огня пусть не подкладывают; а я приготовлю другого тельца и положу на дрова, а огня не подложу;

и *призовите вы имя бога вашего, а я призову имя Господа Бога моего.* Тот Бог, Который даст ответ посредством огня, есть Бог.

И отвечал весь народ и сказал: *хорошо, пусть будет так.*

И взяли они тельца, который дан был им, и приготовили, и призывали имя Ваала *от утра до полудня*, говоря: Ваале, услышь нас!

<sup>60</sup> Для удобства сравнения мы приводим библейский текст по синодальному русскому переводу.

## Житие св. Василия

*Не было ни голоса, ни ответа*

Насмеялся над ними Василий, как  
Илия над жрецами

Василий сказал: «*Теперь отойдите!*»

Василий молится с народом, врата  
отверзаются, он входит и служит ли-  
тургию.

## III Книга Царств

*Но не было ни голоса, ни ответа.*

В полдень Илия стал смеяться над  
ними.

И сказал Илия Фесвитянин проро-  
кам Вааловым: *теперь отойдите...*  
Они отошли и умолкли.

Тогда Илия сказал всему народу: по-  
дойдите ко мне. И подошел весь на-  
род к нему. Он восстановил разру-  
шенный жертвенник Господень.

Надо отметить тот факт, что в житии право суда принадлежит царю,  
который уже делегирует его Василию.

Заключительная тирада о смерти Валента находится во многих  
восточных версиях. Так, чудо о церкви в упоминавшейся нами синай-  
ской арабской рукописи заканчивается как раз смертью злочестивого  
Валента:

وحينئذ ذهب نفسه بموت سوا ومضا الى حريق جهنم الدائم . لله اسبح الى الدهر . امين

И его душа вышла дурными вратами и поиде во огонь вечный геен-  
ны (gēhannā). Богу же слава во веки. Аминь.

Приводим сравнительную таблицу тех фрагментов греческой и грузинской версий, которые являются не свободным пересказом, а почти  
дословно соответствуют друг другу.

## ГРУЗИНСКАЯ ВЕРСИЯ

დაკრძალვად კარი ეკლესიისაჲ  
კლიტითა და მეჭლითა თქუენითა და  
ჩუენითაცა. და იყოს, რომელსაცა  
განელის ღმრთისა მიერ, მანცა  
ღამეკვდროს ეკლესია ... და დაკრძალეს

და დაადგრეს სამ დღე ლოცვასა ...  
სამისა დღისა მოვიდეს ეკლესიად...  
ხოლო იგინი [მივიდეს] განთიადითგან  
და ილოცვიდეს შოვა-სამხრამდე  
და უკუნდგეს იგინი სირცხულეულნი

## ГРЕЧЕСКАЯ ВЕРСИЯ

δεῦτε καὶ ὑμεῖς καὶ ὀρθόδοξοι καὶ  
ἀσφαλίσαντες τὴν ἐκκλησίαν οἱ  
ἐκάτεροι, καὶ βουλώσαντες καὶ δόντες  
φύλακας, ... καὶ ἐὰν διὰ προσευχῆς  
ὑμῶν ἀνοίγῃ ὁ ἱεὺς ἡ ἐκκλησία, ἔχετε  
αὐτὴν εἰς αἰῶνας.

εὐξαμένων ... τὰς τρεῖς ἡμέρας ... καὶ  
ἀπελθόντων αὐτῶν ... εἰς τὴν ...  
ἐκκλησίαν καὶ ποιησάντων ἀπὸ πρῶ-  
θεν ἕως ἡρᾶς ἔκτης  
ἀτονησάντων δὲ αὐτῶν

## ГРУЗИНСКАЯ ВЕРСИЯ

დასწერა ჯუარი კარსა ეკლესიისასა,  
ლაღატ-ყო და თქუა: განმისუენით მე  
ბჭენი თქუენნი, მთავარნო, და  
განესუენნ ბჭენი საუკუენნი

და ... დაირღუეს კლიტენი იგი, ...  
განესუენს კარნი

და შევიდა ... და ყოველნი მოწესენი  
მის თანა და აღასრულა საღმრთოი  
საიდუმლოა

და ვერღავინ იკადრა სატყვის-გებად  
წმიდისა ბასილისა

## ГРЕЧЕСКАЯ ВЕРСИЯ

καὶ σφραγίζει ... τὰς θύρας τῆς ἁγίας  
ἐκκλησίας καὶ λέγει: ... ἄρατε πύλας οἱ  
ἄρχοντες ὑμῶν· καὶ ἐπάρθητε πύλαι  
αἰῶνιοι

καὶ κατεοίγησα αἱ κλεῖδες ... καὶ  
ἤνοιγαν αἱ θύραι

εἰσῆλθεν ... μετὰ τοῦ ὀρθοδόξου λαοῦ  
καὶ πληρώσαντες τὴν θεῖαν λειτουργ-  
γίαν

μηδὲν δυνηθεὶς ἐπαλαβέσθαι τῆς κρίσ-  
εως τοῦ ἁγίου ... Βασιλείου

Разумеется, для нас очевидно, что литературная и историческая оценка перевода с формальной точки зрения разведены. Что же касается исторического анализа, то нам представляется возможным видеть в этом повествовании агиографическое переосмысление реальных событий, для лучшего представления о которых восстановление древнейшей формы текста является необходимым условием.

П  
Giy

ни  
сво  
ма  
не  
на  
ди  
де  
ег  
эф  
де  
со  
ца  
из  
в н  
146

ны

им  
pe

Eth  
cle  
Au  
tio

## АВВА ГЕОРГИЙ ИЗ САГЛЫ И ИСТОРИЯ ЮЛИАНИЗМА В ЭФИОПИИ

### Замечания по поводу недавних публикаций<sup>1</sup>

1. YAQOB BEYENE, Giyorgis di Saglā, *Il Libro del Mistero (Maṣḥafa Meṣtir)*. I-II (Lovanii 1990, 1993) (CSCO 515-516, 532-533; *Aeth* 89-90, 97-98).
2. YAQOB BEYENE, La dottrina della Chiesa Etiopica e il «Libro del Mistero» di Giyorgis di Saglā // *Rassegna di Studi Etiopici* 33 (1989) [Roma-Napoli, 1991] 35-88.
3. G. COLIN, *Vie de Georges de Sagla* (Lovanii 1987) (CSCO 492-493; *Aeth* 81-82).

У историков христианства в Эфиопии давно уже не вызывает сомнения, что авва Георгий из Саглы — одна из самых значительных фигур своего времени... Хотя недостаточная изученность относящихся к нему материалов давала себя знать даже в том, что до недавних пор мы даже не знали, какое именно время для аввы Георгия было «своим» — то ли начало XIV в., то ли начало XV. Эфиопская традиция давно уже объединила авву Георгия из Саглы с тезоименитым аввой из Гасечи<sup>2</sup>, отождествив также и оба названных населенных пункта (так, в частности, в его *Житии* [3]). Ученые до самого недавнего времени следовали за эфиопскими книжниками<sup>3</sup>, невзирая даже на существование Саглы, отдельной от Гасечи, равно как и на хронологические несообразности: составитель часослова был учеником Иисуса Моа и современником царя Амда Сиона (1314-1344), тогда как интересующий нас авва Георгий из Саглы жил при царях Давите I (1382-1413) и Йесхаке (1414-1429); в некоторых источниках он представлен учителем Зара Якоба (1434-1468), что и не удивительно, так как именно в царствование этого мо-

<sup>1</sup> Ссылки на рецензируемые издания будут приводиться в тексте в квадратных скобках с указанием номера по нижеследующему списку.

<sup>2</sup> Которому традиция приписывает составление часослова; в последние века именно этот, весьма своеобразный, часослов почти полностью вытеснил из употребления часослов более традиционного типа.

<sup>3</sup> Особенно после классического труда: TADDESSE TAMRAT, *Church and State in Ethiopia. 1270-1527* (Oxford 1972) (Oxford Studies in African Affairs) 222-224. Из последних работ ср.: SERGEW HABLE SELASSIE, *Giorgis Zegasitcha: Teacher and Author* // *The Ethiopian Journal of Education* 8 (1975) 15-32; G. COLIN, *Introduction* // [3], vol. 493, p. VI-IX.

нарха многие идеи аввы Георгия получают статус государственного вероучения... На указанные препятствия к отождествлению двух Георгиев обратил внимание Якоб Бейене [2, р. 37, п. 2; здесь же высказано намерение посвятить этому вопросу отдельную заметку]<sup>4</sup> — ученый, который в последние годы более всех потрудился для того, чтобы мы узнали, наконец, авву Георгия из Саглы как богослова. Якоб Бейене, наконец, издал основной богословский труд аввы Георгия — *Книгу Таинства* [1], прежде известную в печати лишь по четырем малым фрагментам<sup>5</sup>, — а также опубликовал довольно обширную статью, почти целиком посвященную анализу богословских идей аввы Георгия [2]. Якоб Бейене давно известен как специалист по истории догматической полемики в Эфиопии<sup>6</sup>, и поэтому результаты проделанной им аналитической работы заведомо интересны.

Немаловажным дополнением к работам Якоба Бейене служит издание *Жития* аввы Георгия [3] — важнейшего источника не только (или даже не столько) для биографа или историка, но и для патролога, поставившего перед собой задачу найти место аввы Георгия в догматической полемике в Эфиопии.

До последнего времени рассмотрение эфиопских споров XV в. невольно ограничивалось синхронным срезом полемики — тем, что можно почерпнуть непосредственно из источников, когда еще не видно

<sup>4</sup> Автор не отвечает здесь на новые аргументы в пользу отождествления двух Георгиев, сформулированные Гетачью Хайле: GETATCHEW HAILE, *The Forty-Nine Hour Sabbath of the Ethiopian Church* // *Journal of Semitic Studies* 33 (1982) 233–254, особ. 253, п. 11 («The presence of these refutations of heresies in the *Sä'atat* [= часослов; в действительности, текст взят из другой богослужебной книги — *дэггва* (см. с. 242); это аналог старого византийского *тропология* или грузинского *иаггары*, а никак не часослова] of Abba Giyorgis may be taken as strong evidence that Abba Giyorgis of Gasāsṣā... and Abba Giyorgis of Säglā... is the same person»). Перечень ересей, который здесь имеется в виду, действительно, едва ли мог быть не связанным с той же ересиологической традицией, что и *Книга Таинства*. Но аргумент бьет мимо цели, поскольку связь соответствующего текста с часословом аввы Георгия из Гасычи никак не прослеживается.

<sup>5</sup> Нужно добавить, что незадолго до публикаций Якоба Бейене было осуществлено издание краткого догматического сочинения аввы Георгия, квалифицированное Якобом Бейене как «sommario» *Книги Таинства* [2, р. 40, п. 17]: GETATCHEW HAILE, *Fekkare haymanot or the Faith of Abba Giyorgis Saglawi* // *Mus* 94 (1921) 235–252.

<sup>6</sup> Основная работа — хорошо документированная монография: YÄQOB BEYENE, *L'unzione di Cristo nella teologia Etiopica. Contributo di ricerca su nuovi documenti etiopici inediti* (Roma 1981) (OCA, 215).

линий исторического развития воплощенных в документах идей<sup>7</sup>. Якоб Бейене уже начал переход к диахроническому рассмотрению, сопоставив учение аввы Георгия с учением трех основных партий, на которые разделилось эфиопское христианство нескольких последних веков вследствие споров о помазании Христа [2, р. 82–85]. При этом он пришел к выводу, которому наши нижеследующие наблюдения должны будут придать дополнительный вес, — о том, что в богословии аввы Георгия можно усмотреть корни учения наиболее крайней партии позднейшего эфиопского монофизитства, *Kārrā* [2, р. 84].

Итак, несмотря на большие достижения последних лет, нельзя не признать, что работа по осмыслению только что введенного в научный оборот материала находится лишь в самом начале. Поэтому ниже мы постараемся обсудить перспективы, открывшиеся для продолжения исследований истории догматических споров в Эфиопии, и при этом оправдать заглавие настоящего обзора, где имя аввы Георгия соотносено с юлианизмом.

Как и для статьи [2], основной материал для нижеследующих наблюдений даст *Книга Таинств*. Эта книга представляет собой собрание из 30 проповедей, расположенных в порядке литургического года. Каждая из них соотносится с темой воспоминаемого события, но содержит обширные экскурсы, пространно излагающие церковное учение и всегда связанные либо с опровержением той или иной ереси, либо (в более редких случаях) каких-то обычаев или мнений<sup>8</sup>. Жанр подобных сборников напоминает известные книги Зара Якоба — *Книгу Троицы* и *Книгу Света*. Как и у Зара Якоба, сборник в целом содержит в себе материал, которого хватило бы на написание довольно

<sup>7</sup> Лучший и один из последних примеров такого подхода: GETATCHEW HAILE, Religious controversies and the growth of Ethiopic literature in the fourteenth and fifteenth centuries // *OrChr* 65 (1981) 102–136. Для сравнения заметим, что эфиопские споры с начала XVII по начало XX в. давно уже изучаются диахронически; начало этому было положено В. В. Болотовым (В. В. Болотовъ, Нѣсколько страницъ изъ церковной исторіи Эѳіопіи [СПб. 1888] [отдельно сброшюрованные статьи из журнала *Христианское чтение*; итал. пер.: V. V. Bolotow, Qualche pagina della storia ecclesiastica dell'Etiopia [Roma 1890]).

<sup>8</sup> Книгу можно подразделить на несколько отделов: слова триадологические (I–VI), пограничные между триадологией и христологией (VII–X), мартологическое слово XI (против антидиомарианитов), слова христологические (XII–XXII) и прочие (в которых преобладают антропологические и литургические темы, за исключением слова XXVIII против Флавиана и XXIX против Македония).

подробного ересиологического трактата. Ниже мы обратим внимание и на другую, менее изученную особенность *Книги Таинства* — наличие в ней весьма важного литургического материала (касающегося не одной только субботы). На примере аввы Георгия, как мне кажется, особенно хорошо видно, что преемственность чисто литургических традиций может оказываться неплохим ориентиром и тогда, когда хотят проследить преемственность традиций собственно догматических.

### 1. Ересиология и догматика

#### 1.1. «Севир Индийский», Поручик Кижэ эфиопской ересиологии

В первом подробном описании состава *Книги Таинства*, сделанном по одной из парижских рукописей (№ 113), содержание XVI слова было раскрыто в не вызывавших у автора описания никакого сомнения словах: «Réfutation de Sévère d'Antioche et de Théodose d'Alexandrie, qui disent que le Fils de Dieu a souffert et qu'il est mort, sans le vouloir»<sup>9</sup>. Отнесенный в этой рукописи к имени Севира топоним ሀንደክያ: еще Дильманом был понят как «Антиохия», несмотря на то, что обычно «Антиохия» пишется иначе (አንጻክያ)<sup>10</sup>. Но впоследствии оказалось, что ответ на вопрос, какой Севир имеется в виду, не столь уж и прост. Следуя за чтениями некоторых из использованных им рукописей, Якоб Бейене принимает в качестве искомого чтение «Севир Индийский»<sup>11</sup>. Насколько мне известно, до сих пор никто не пытался объяснить, кто же этот

<sup>9</sup> H. ZOTENBERG, Catalogue des manuscrits éthiopiens (Geez et Amharique) de la Bibliothèque Nationale (Paris 1277) 127–130, особ. 122.

<sup>10</sup> A. DILLMANN, Lexicon Linguae Aethiopicae (Lipsiae, 1865) [= N. Y., 1960], Col. 1409; cf. col. 1412.

<sup>11</sup> Точнее, Якоб Бейене последовал за Гетачеу Хайле, который в именном указателе к составленному им описанию рукописей привел это имя в следующей форме: «Severus (Severian?) bishop of India (Hendaka)» (со ссылкой на 1 ркп. *Книги Таинства*, EMMI 1191, и одно соч. по всемирной истории, EMMI 1202); GETACHEW HAILE, A Catalogue of Ethiopian Manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville. Vol. IV. Project Numbers 1101–1500 (Collegeville, MN, 1979). Не зная о возможности чтения «Севир Индийский», о. А. Грильмайер уже отметил, казалось бы, странный факт анафематствования наиболее чтимых монофизитских отцов; вот его заключение: «Ist der Verfasser dieses Werkes also ein Julianist oder sind chalcédonische und antichalcédonische Häretikerkataloge vermischt worden? Die Information sind oft sehr ungenau oder mißverstanden...» (A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/4. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451 (Freiburg–Basel–Wien, 1990) 381).



таинственный персонаж, какое отношение он имеет к Феодосию Александрийскому, а также к мнению, будто Христос пострадал помимо Своего желания.

Чтобы это сделать, нужно еще раз обратиться к разночтениям наших рукописей. В гезе для топонима «Индия» зарегистрировано несколько вариантов: ህንድ: (*Hend*) или ህንደኑ: (*Hendakē*) или ህንደኑ: (*Hendākē*)<sup>12</sup>. Теперь посмотрим, что дают рукописи *Книги Таинства*<sup>13</sup>. Из трех случаев упоминания в тексте данного географического названия только одна рукопись и только в одном случае дает форму без *-yā*, однозначно указывающую на «Индию». Что касается слога *-da-*, то он вполне свободно чередуется в рукописях с *-du-* и *-dā-*, что также согласуется с идентификацией названия как «Индии». Однако, безусловное преобладание форм на *-yā* нуждается в объяснении. Самое простое объяснение состояло бы в том, что перепесчики пытались заменить непонятное название «Хендекея» хорошо им известным и весьма похожим (по-эфиопски) «Индия». Постепенно «Сефир Индийский» получил даже независимое от *Книги Таинства* существование (как, например, в историографическом сочинении в ркп. EMM 1202). Однако, непонятное «Хендекея» появляется в тексте весьма рано (судя по рукописям, уже в XV в.), и должно быть либо исконным чтением, либо результатом редакционной работы, выполненной в первые же десятилетия после создания *Книги Таинства*.

Как бы ни обстояло дело с исконной формой топонима у аввы Георгия, представленный в его произведении ересиологический материал однозначно указывает на Севира Антиохийского.

Сразу обращает на себя внимание фигура Феодосия Александрийского, севирианского патриарха Александрии (536–566), признанного почти всеми (очень многочисленными) сектами севириан. Когда спор, начавшийся между Севиром и Юлианом Галикарнасским, перекинулся в Египет, тамошние монофизиты разделились на две партии. После смерти Тимофея IV (535 г.) каждой из этих партий удалось поставить ему преемника из собственной среды: юлианиты поставили Гаиана, а

<sup>12</sup> DILLMANN, *Lexicon Linguae Aethiopicae*. Col. 1409.

<sup>13</sup> В основном тексте все время ህንደኑ:; но в аппарате разночтений встречаются формы ህንድኑ: и ህንደኑ: [1, vol. 515, p. 267, n. 5], ህንደኑ: и ህንደኑ: [*ibid.*, p. 274, n. 152] и ህንደኑ: и ህንደኑ: [*ibid.*, p. 275, n. 165]. В рукописи, описанной Зотанбером, стояло ህንደኑ: (*Hendakeyā*) во втором случае и ህንደኑ: (*Hendakiyā*) в третьем, хотя и ህንደኑ: (*Hendukēyā*) в первом.

севириане — Феодосия. Уже в VI в. и даже за пределами Египта это привело к появлению дублирующих друг друга названий: «юлианиты» и «гаианиты», с одной стороны, и «севириане» и «феодосиане», с другой<sup>14</sup>. Итак, рядом с Феодосием Александрийским появление имени Севира Антиохийского — и притом, перед именем Феодосия — было бы как нельзя более естественно. Остается лишь проверить, не возникает ли противоречия между тем, что известно об учении Севира и Феодосия, и тем, что им приписывает авва Георгий.

Собственно в изложении учения еретиков авва Георгий весьма лаконичен: он ограничивается лишь повторяемой несколько раз фразой: Сын Божий восприял страдания и смерть «помимо Своей воли» (ἄνθρωπος: ἄφ' ἑαυτοῦ:) [1, vol. 515, p. 267, etc.]. Мысль, которая развивается аввой Георгием в противовес этому, сводится к утверждению всемогущества Божия, которое было всецело присуще Христу, и которого было достаточно как для того, чтобы воскреснуть, так и для того, чтобы воспринять смерть лишь по собственной воле. Это утверждение перестает быть тривиальным, а утверждение, приписываемое оппонентам, перестает быть абсурдным, как только мы поставим этот спор в контекст полемики между Севиром и Юлианом. Учение Юлиана о нетлении и неподвластности смерти человечества Христа с самого момента зачатия приводило его к отрицанию иной возможности смерти Богочеловека, кроме как непосредственно актом Его воли, вне всякого принуждения со стороны естества. Что касается Севира, то в этом частном вопросе он отстаивал традиционное учение, согласно которому Христос принял на Себя все те условия, в которые человеческое естество оказалось поставлено в результате грехопадения; следовательно, в Своей смерти Христос подчинился закону естества. Хотя это подчинение произошло добровольно, но смерть как таковая не была непосредственно обусловлена актом воли.

<sup>14</sup> Только немногие из севирианских сект успели отделиться от Феодосия при его жизни, оставшись севирианами, но не феодосианами, основная же пора расколов началась для севириан только в 570-е гг. Следует заметить, что история монофизитских сект в VI в. разработана весьма слабо; в качестве обобщения значительной части современных научных достижений можно рекомендовать: F. CARCIONE, Il «De iis qui ad ecclesias accedunt» del presbitero costantinopolitano Timoteo. Una nuova proposta di datazione // *Studi e ricerche sull' Oriente Cristiano* 14 (1991) 309–320. О Феодосии см.: C. C. PAOLUCCI, Teodosio di Alessandria nelle fonti calcedoniane e anticalcedoniane // *Studi e ricerche sull' Oriente Cristiano* 15 (1992) 541–558.

Спор между Севиром и Юлианом зашел в данную область уже на самых первых стадиях полемики<sup>15</sup>, и поэтому учение, защищаемое аввой Георгием, нужно квалифицировать как один из основополагающих догматов юлианизма. Исторически юлианизм существовал только в виде нескольких сект, учение которых существенно различалось. Очевидно, что вопрос о свободе воли Христа в Его страданиях и смерти не даст нам материала для более точного определения той секты, к которой принадлежал авва Георгий.

Считал ли сам авва Георгий Севира Антиохийского еретиком, иными словами — кто ответственен за переделку «Антиохийского» на «Хендекийского? Мы не можем ответить на этот вопрос, поскольку все три возможные на этот счет предположения кажутся нам вероятными. Это изменение могло быть внесено последователями аввы Георгиса в эпоху церковного примирения, осуществлявшегося Зара-Якобом; оно могло быть придумано и самим автором, к которому, как известно, восходили многие богословские идеи, восторжествовавшие при Зара-Якобе; наконец, уже и сам автор мог воспринять его по традиции, т. к. еще и прежде XV в. у юлианитов могла возникать нужда в компромиссах с севирианами.

### 1.2. Юлианизм без Юлиана

Ни в сочинениях аввы Георгия, ни в других известных мне эфиопских текстах Юлиан Галикарнасский добрым словом не поминается. У аввы Георгия (по крайней мере, в дошедших текстах) он не упоминается вообще. Это могло бы нас удивить, если бы мы не знали, что юлианиты и в других местах предпочитали жертвовать памятью об

---

<sup>15</sup> См. подробно: R. DRAGUET, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Étude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des Fragments dogmatiques de Julien (texte syriaque et traduction grecque). (Louvain, 1924) (Universitatis Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae. Ser. II, t. 12). В более крайних направлениях юлианизма (к которым нам придется отнести авву Георгия, см. ниже) все человеческие действия Христа должны были с еще большей настойчивостью интерпретироваться как произвольные; как уже у самого Юлиана, это обосновывалось восстановлением во Христе той *плоти* Адама, которая была до грехопадения. Соответствующий эфиопский материал собран в: GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/4. 358–361 (правда, попытка автора связать эти представления напрямую с иудео-христианской древностью кажется мне чересчур прямолинейной).

именах ради сохранения своего учения. — Ведь даже в Армении, где позиции юлианизма в течение многих веков сохранялись весьма неплохо, о Юлиане предпочитали не упоминать<sup>16</sup>. Чтобы лучше понять, каким именно образом память о Юлиане столь однозначно оказалась «не во благословениях» (как говаривал в таких случаях Болотов) у всех эфиопских церковных партий сразу, обратимся к одному полузабытому учеными источнику — эфиопскому *Житию* Севира<sup>17</sup>. Причины спора между Севиром и Юлианом излагаются в нем на основании письма от Юлиана к Севиру, в котором Юлиан будто бы удивляется дошедшим до него слухам о том, что Севир «отверг» учение Халкидона и принял учение отлученных еретиков Кирилла и Диоскора...<sup>18</sup> Обыч-

<sup>16</sup> Даже в важнейшем вероучительном документе Армянской церкви, *Книге Посланий*, где сохранились и эксплицитные анафематствования Севира Антиохийского, имя Юлиана упоминается всего лишь два раза. См.: L. FRIVOLD, *The Incarnation. A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and 6th Centuries according to the Book of Letters* (Oslo-Bergen-Tromsø 1981) 223, п. 22.

<sup>17</sup> Переведено на эфиопский с арабского при Иясу I (1682—1706); по мнению издателя, должно восходить к греческому оригиналу; возможно, что между ним и арабской версией был еще коптский текст-посредник (E. J. GOODSPEED, *The Conflict of Severus, Patriarch of Antioch* by Athanasius [of Antioch?]. Ethiopic text edited and translated. With the remains of the Coptic version by W. E. CRUM [Paris 1907] [= Turnhout 1981]. [PO. T. IV, f. 6. N 20]. 575 [8]—576 [9]). Это совсем другое житие, нежели общепринятое в монофизитском мире произведение Иоанна из Бет-Афтонии (M.-A. KUGENER, *Vie de Sévère* par Jean, Supérieur du monastère de Beth-Aphthonia [Paris 1904] [= Turnhout 1981]. [PO. T. II, f. 3. N 8]). Вполне вероятно, что эфиопское *Житие* прошло через руки редакторов, так что мы не решаемся сказать что-либо определенное относительно бытования цитируемого ниже послания вне эфиопской почвы; что касается наличия в нем транслитерированного греческого слова, то это не противоречило бы даже геэзскому оригиналу (ср. множество подобных слов в *Книге Таинства*).

<sup>18</sup> Прочитируем в переводе издателя: «...And they have told me concerning thee that thou hast left thy glory, and hast put away thy wisdom which we learned together, thou and I, and they who come from thee tell me that thou hast left the admonition of the learned men who belonged to the council of Chalcedon, even the bishops who assembled in Chalcedon, and that thou hast followed the two hundred bishops who assembled in Ephesus. And they have told me that thou dost accept the words of Cyril and of Dioscorus who was exiled and cut off, because he reviled and rejected a father worthy of honor, Leo, who is Lēwōn [как замечает издатель, это транслитерация греч. λέων «лев»], patriarch of Rome, and that thou dost accept their word, that thy portion may be with them...» (GOODSPEED, *The Conflict of Severus...*, p. 608 [40]—609 [41]).

ное у юлианитов обвинение севириан в халкидонитстве эфиопские книжники сумели возратить назад. Создание поддельных документов, подобных цитированному письму, — в Средние века наиболее действенный и наиболее убедительный способ контр-пропаганды. Именно таким путем удавалось пресечь распространение многих нежелательных идей. В данном случае подлежащей устранению идеей могла быть только память о действительном учении Юлиана, причем тем, кто создавал документ, нужно было вывести учение из-под критики, оставаясь в среде севириан. Для этого пожертвовали именем Юлиана.

Нечто подобное было и восточно-армянском юлианизме времен Евстафия. В сборнике богословских проповедей Мхитара Саснеци (1260?–1337)<sup>19</sup>, созданном в 1321 г. с целью увещания Киликийского католикоса Константина III отказаться от только что заключенной унии с латинянами (на соборах в Сисе в 1307 и в Адане в 1316 гг.), несмотря на присутствие явно выраженных юлианитских воззрений<sup>20</sup>, содержится и анафематствование Юлиана, причем, не единожды, а дважды — как двух разных лиц<sup>21</sup>. Это свидетельство для нас особенно важно ввиду теснейших связей между юлианитами Эфиопии и Армении именно в эти годы (см. ниже).

<sup>19</sup> Одного из основателей Гладзорского «университета» и всей восточно-армянской богословской школы XIV–XV вв., ближайшего ученика и соратника Исаии Нчеци.

<sup>20</sup> Чего не замечает издатель, когда говорит об отсутствии юлианизма у данного автора: S. P. COWE, Introduction // IDEM, Mxit'ar Sasnec'i's *Theological Discourses* (Lovanii 1993) (CSCO 542–543; Arm 21–22) Vol. 543, p. XIV. Вот строго юлианитская формула, достойная самого Юлиана: «...there is no sin in Him [sc., our Lord Jesus Christ], being incorrupt together with the flesh born from a virgin from birth until His eternal, everlasting resurrection» (*ibid.*, 79/92 (текст / пер.); ср. всю эту проповедь VI).

<sup>21</sup> В списке анафематствуемых еретиков упомянуты, в частности: «...Julian for maintaining Christ's incarnation was illusory [это главное обвинение против юлианитов — в докетизме]... Severus [!] for stating the Christ's flesh was corruptible [т. о., автор не только придерживается учения о нетлении, но и продолжает анафематствовать Севира]... Julian for arguing Christ's flesh lacked a human mind...» (*Ibid.*, 42/47–48 [текст / пер.]). Последний из этих пунктов отражает обычные обвинения юлианитов в ереси Аполлинария (о котором сказано сразу же вслед за тем: «Apollinarius for claiming Christ's incarnation occurred without a human soul»). Характерно, что и как «второй» в этом списке появляется два раза — как «первый» и как «второй» (первый учил о небесном происхождении природы Христа, а второй — будто Он прошел чрез Деву «как через трубу»; все это традиционные обвинения против одного и того же Евтихия).

Как мы увидим, для многих юлианитских течений, не исключая и того, к которому мог принадлежать авва Георгий, имя Юлиана большой потери не составляло. «Авторская» трактовка юлианизма оказывалась в них забытой почти полностью, а на ее место заступило такое учение, от которого отшатнулся бы и сам Юлиан.

### 1.3. Актистизм?

Якоб Бейене уже обратил внимание на одно выражение аввы Георгия относительно плоти Христа [2, р. 84–85]. Говоря о плоти, воспринятой Христом «от дщери Давидовой», он утверждает, что, соединив эту плоть со Своим божеством во едином лице, Христос ее «...вознесе во еже быти Богом» (συνϥ: ἀνελ: λῆλῆ-νῆς)<sup>22</sup>. Тезис о плоти, становящейся Богом «по соединению», весьма напоминает утверждение крайних юлианитов о том, что плоть Христова стала с момента зачатия не только нетленной, но и нетварной, полностью став Богом.

В то же время, несколько проповедей *Книги Таинства* посвящены опровержению тех, кто, тем или иным образом, отрицает реальность боговоплощения<sup>23</sup>. В межмонофизитской полемике обвинения в «манихействе» или «фантазиатстве» (= докетизме) — были обычны против юлианитов. Для аввы Георгия подобные заблуждения относятся к числу наиболее заслуживающих внимания. Но, увы, — это, само по себе, не только не означает, что он не юлианит, но не гарантирует даже того, что он юлианит умеренный. Дело в том, что даже самые крайние юлианиты должны были уделять этим ересям не меньшее внимание, чем их противники, — для того, чтобы защититься от обвинений<sup>24</sup>. Вопрос нуждается в

<sup>22</sup> Аналогичные утверждения встречаются и в других местах, например: Христос — «единый Бог в Своем божестве и в Своем человечестве» [1, vol. 532, р. 1].

<sup>23</sup> Слова XIV (против Евтихия, отрицающего единосущность нам плоти Христовой), XVI (против Аполлинария), XVII (против ереси Евтихия, будто тело Христово снизошло с небес), XVIII (против «Манкийоса», т. е. «Манихея»), XXII (против «фантазиастов»).

<sup>24</sup> Так, характерным образом были составлены анафематизмы на II Двинском соборе (555 г.), о котором мы можем сказать точно, что он был инспирирован актиститами (о той ветви юлианизма, из которой вышел инициатор собора — сирийский юлианитский епископ Абд-Ишо, — см.: M. VAN ESBROECK, Un court traité pseudo-basilien de mouvance aaronite conservé en arménien // *Mus* 100 (1927) 385–395 [= IDEM, Aux origines de la Dormition de la Vierge (Aldershot–Brookfield 1995) (*Variorum Collected Studies Series*; CS 472). VIII; о ее актистизме (вплоть до тезисов о «нетварности и неопиcуемости» плоти Христовой) см.: R. DRAGUET, Pièces de polémique antijulianiste. 3. L'Ordination frauduleuse des julianistes // *Mus* 54 [1941] 59–89, особ. с. 69).

углубленном изучении, и здесь мы ограничимся лишь констатацией наличия у аввы Георгия коренного тезиса исторического актистизма — об отсутствии во Христе «после соединения» «различия» (διαφορά) между божеством и человечеством<sup>25</sup>.

Так, при опровержении «ереси Флавиана»<sup>26</sup> он утверждает во Христе «единое лицо без различения (ἕ: ἡΐΑ: ἡΐΝΑ: ἈΔΡ:) и единое соединение без разделения» [1, vol. 532, p. 234]. В контексте того своеобразного опровержения «ереси Льва», которое мы встречаем в другом слове нашего автора<sup>27</sup>, предположение о том, что здесь отрицается именно севирианское учение о διαφορά, выглядит обоснованным. Но,

<sup>25</sup> См.: Тимофей, пресвитер Константинопольский. *О приходящих ко святей Церкви* (CPG 7016) // PG 86/1. 44 С. Под «различием» имеется в виду различие природное, т. е. то, которое отличает одну природу от другой. Севирианская идея о сохранении природного различия двух природ внутри «единой природы Бога-Слова воплощенной» предусматривает усвоение этой природе Христа природных особенностей человечества наряду с природными особенностями божества. *Mutatis mutandis*, эта идея логически подобна православному учению об усвоении ипостасных особенностей человека Иисуса непосредственно ипостаси Логоса, без возникновения человеческой ипостаси (свв. Феодор Студит, Никифор Цареградский).

<sup>26</sup> Имя «Флавиана» (Flebyānos), ересь которого якобы состояла в учении о двух ипостасях во Христе, совершенно правильно прочитано Якобом Бейене, но у прежних исследователей с ним было связано недоразумение. Зотанбер предположил (со знаком вопроса), что здесь имеется в виду Иоанн Филопон (кстати, монофизит; ZOTENBERG, Catalogue..., 129), после чего издатель *Жития*, несмотря на очевидный контекст (где сразу за именем Флавиана упоминается Халкидон, а само это имя возникает в паре с Евтихием — обычное для монофизитов противопоставление, аналогичное паре «монофизитство / несторианство» православной ересиологии), также написал в переводе «Felbeyānos (= Philoron?)» [3, vol. 493, p. 35].

<sup>27</sup> Ср. у Якоба Бейене [2, p. 74–77] подробный разбор всех трех, согласно авве Георгию, ересей — папы Льва, Флавиана и Халкидонского собора (соответственно, слова XX, XXVIII и XXI). «Ересь» Халкидона состоит в учении о двух природах во Христе. «Ересь Льва» представляет наибольший интерес для определения отношения аввы Георгия к актистизму. Она состоит не просто в признании во Христе двух природ, но в признании божества Христа «большим» Его человечества. В ответ на это, авва Георгий развивает свое учение о «неизреченном равенстве» божества и человечества во единой природе Христа. Учение о соединении ΠΟ-ΦΝ: («по сохранению»), при котором сохраняются природные свойства божества и человечества, при этом отвергается. Судя по последнему выводу, действительным адресатом полемики тут могли быть не халкидониты, а севириане.

как нам известно, крайностей актистизма авва Георгий избегает<sup>28</sup>, и поэтому наш вывод о его принадлежности к одному из ответвлений актиститов имеет пока лишь предварительный характер. Из ересиологических материалов VII в. можно предположить, что к этому времени гаианиты в Египте все приняли актистизм<sup>29</sup>, и тогда естественно было

<sup>28</sup> Тезиса о «нетварности и неопиcуемости» плоти Христа «по соединению» или, тем более, крайнего вывода на основе этого тезиса — иконоборчества (возникшего, например, у армянских актиститов в VII в.) — у него нет. Кроме того, он в специальном слове XIX отрицает учение «Арсиса» (в эфиопской ересиологии имя собственное, образовавшееся из греч. слова «ересь»), будто Христос сошел во ад вместе с телом. История подобных воззрений пока не изучена, но, по моим наблюдениям, они обычно возникают там, где сильно влияние актиститов (именно актистизм предполагает полное отождествление, «по соединению», плоти Христа с божеством и, следовательно, в нем логично допустить сошествие во ад плоти). В XVI в. подобные же воззрения распространились в греческой православной среде (I. N. ΚΑΡΜΙΡΗ, Χριστολογικὴ ἑτεροδιδασκαλία τοῦ ΙΣΤ' αἰῶνος καὶ ἡ εἰς ἔξδου χάθodos τοῦ Κυρίου // *Néa Siών* 30 (1935) II—26, 65—81, 154—165). Характерно, что это происходит в то время, когда на греков, заключенных внутри Османской империи, оказывает сильное воздействие монофизитство армян, весьма влиятельное и в Эфиопии времен аввы Георгия (ср. ниже). См. о наличии у армян подобных же воззрений: S. DER NERSESSIAN, An Armenian Version of the Homilies on the Harrowing of Hell // *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) 201—224. Якоб Бейене обсуждает вероятность наличия в Эфиопии крайних воззрений в связи с миниатюрами Распятия, на которых нет изображения Распятого [2, p. 63, п. II]. Из приведенных у него гипотетических объяснений догадка Черулли, связавшего отсутствие изображения Распятого с мнением секты микаэлитов о неизобразимости Бога, довольно близко соответствует реальной истории монофизитства. U. Monneret de Villard и J. Doresse усматривали за подобными изображениями афтартодокетизм Юлиана; им резонно возражали, указывая на далеко не столь крайний смысл подлинного учения Юлиана. Тем не менее, именно они, как я думаю, были наиболее правы: здесь нужно усматривать влияние одной из юлианитских сект, и именно актистизма. Обо всем этом материале см. теперь: E. ВАЛЦКА-WITAKOWSKA, La Crucifixion sans Crucifié dans l'art éthiopien. Recherches sur la survie de l'iconographie chrétienne de l'Antiquité tardive (Warszawa—Wiesbaden 1997) (Bibliotheca nubica et aethiopica, 4), особ. 23—30 (обзор мнений о происхождении такого типа Распятия). Сама автор придерживается гипотезы о развитии подобных изображений без всякого отношения к догматике. Однако, она не знает ни об актистизме, ни о наличии армянского параллельного материала.

<sup>29</sup> Св. Анастасий Синаит в собранной им ересиологической антологии не упоминает о юлианизме неактистическом. Так, в диалоге православного с монофизитом (гл. 13) первый опровергает мнение о неопиcуемости и нетварности тела Христова в контексте опровержения юлианитской трактовки нетления (Anastasioi Sinaitae *Viae Dux* / Ed. K.-H. UTHMANN (Turnhout—Leuven 1981) (CSG, 8), 251), а в



бы заключить, что в рамках актистизма могло идти дальнейшее дробление на секты. Существование актистизма в Египте подтверждается коптскими севирианскими источниками для XI в.<sup>30</sup>

#### 1.4. Триадология: дамианизм против «савеллианства»

В последние годы стала хорошо известна и, благодаря Якову Бейене [2, р. 51–53, 80–81], заметно подчеркнута, роль аввы Георгия в выработке тех догматических утверждений о равенстве всех трех лиц Св. Троицы, которые были приняты официально чуть позднее, в эпоху Зара-Якоба. Они были весьма спорными в Эфиопии и того времени, а в более поздние века, вне всякого сомнения, разделялись только каким-то меньшинством<sup>31</sup>. Авва Георгий отрицал традиционное (также и для Эфиопии) уподобление трех лиц Троицы солнцу, лучу солнечного света и теплу и другие

гл. 23 («О вере гананитов») прямо утверждается, что, по гананитскому учению, тело Христово и Его божество обладают «единой (природной) идимой» (μίαν ἰδιότητα), тогда как севириане, хотя и утверждают во Христе «единую природу», но при этом признают в Нем «две идимы, божественную и человеческую» (δύο ἰδιότητας ἐν αὐτῷ, θεῖαν καὶ ἀνθρωπίνην) (*ibid.*, р. 305). Используемые св. Анастасием источники не оставляют места для неактистического гананитства.

<sup>30</sup> В это время некий отшельник сириец Самуил учил о нетварности тела Христова «ex unione»: [E. RENAUDOT,] *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum ab Marco usque ad finem saeculi XIII* (Parisii 1713) 471.

<sup>31</sup> Общему обзору тогдашних споров посвящена работа: GETATCHEW HAILE, *Religious controversies...* В русле этих же триадологических споров, на основании которых тогда формировался принятый до сих пор в Эфиопии новый канон Священного Писания (особенно известны тогдашние споры по поводу включения в него климентова *Осьмо книжия*), следует рассматривать полемику аввы Георгия с каким-то еретиком по имени Биту (Βῖτῃ), с которой связан важный эпизод в его *Житии*, за которую он особенно восхваляется в *малъеа* [3, vol. 492, р. 27–31, 59, 63; vol. 493, р. 20–23, 42, 45–46], и которой посвящено целиком слово X *Книги Таинств*. Не имея прямых доказательств, я все же считаю очень вероятным, что данный спор имел отношение к вопросу о каноничности *Epistula Apostolorum*, причем авва Георгий и в данном случае должен был выступить на стороне проигравшей партии (входившее, по всей видимости, в древний Аксумский канон, это произведение было исключено из нового канона; климентово же *Осьмо книжие*, против которого возражал авва Георгий, было внесено в него впервые; ср.: P. PIOVANELLI, *Les aventures des apocryphes en Éthiopie // Apocrypha* 4 (1993) 197–224). Согласно авве Георгию, единственному источнику наших сведений, ересь Биту состояла в утверждении, будто Сын явится судить миру без Отца. Это находится в прямом противоречии с известным пассажем *Epistula Apostolorum* (гл. 28), где после слов о Своем Втором Пришествии Христос утверж-

подобные сравнения, восходящие к великим Каппадокийцам. Он настаивал, что лишь все три лица одинаково могут быть уподоблены солнцу или свету, или теплу и т. д. (традиционный смысл, ради которого было придумано подобное сравнение, при этом, естественно, терялся). Якоб Бейене обратил внимание и на более странные выражения аввы Георгия, на которых мы остановимся ниже. Другая сторона триадологии аввы Георгия открывается в его полемике против «Савеллия», учащего, будто Троица — «одно лицо» (слово I *Книги Таинства*). Здесь становится видно, что и в понимании аввы Георгия существовало какое-то учение, сливающее лица Св. Троицы. Триадология аввы Георгия до сих пор рассматривается только в контексте эфиопских споров XIV–XV вв., и поэтому хотелось бы сделать первый шаг для ее локализации в общей истории триадологических концепций у монофизитов.

Около 585 г. весь монофизитский мир оказался расколот триадологическим спором между двумя севирианскими патриархами — Антиохийским Петром Каллиникским и Александрийским Дамианом. Это произошло вскоре после объединения, достигнутого Дамианом с египетскими юлианитами (581 г.). Дамианитская традиция господствовала в Египте до X, а то и до XIII в.<sup>32</sup> Учение Дамиана предполагало, что различение в Троице трех ипостасей опирается только на одно реальное различение — трех ипостасных особенностей. Это не означает, будто реального различия между ипостасями нет вообще, но зато означает другое: между ними нет различия как между «самостоятельными бытиями» (в смысле определения понятия «ипостась» как нечто, существующее «само по себе») — ведь ипостасные особенности (идиомы), хотя и реальны, но существуют не «сами по себе», а лишь «в другом». В попытке «петритов» держаться учения великих Каппадокийцев дамианиты не без основания видели тенденцию к разделению Св. Троицы — ведь в монофизитской перспективе оказывалось, что в «единую природу Бога-Слова» вошла только одна ипостась, а две остальные, если они отлича-

---

дает Свое полное единство с Отцом (L. GUERRIET, avec le concours de S. GRÉBAUT, *Le Testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus-Christ // PO* 9 (1913) 141–236, особ. 199). С точки зрения догматической полемика между аввой Георгием и Биту может рассматриваться как преломление традиционного для монофизитского мира противостояния дамианитов и петритов (см. ниже) на эфиопской почве.

<sup>32</sup> См. в настоящем номере *Христианского Востока* рец. на издание полемического трактата Петра против Дамиана. После XIII в. следы дамианитских учений в Египте исчезают.

ются от нее как два самостоятельных бытия, — не вошли<sup>33</sup>. Что касается триадологии Дамиана, то, несмотря на свою новизну, и оно должно было опираться на традицию. Ересиологи VI в. насчитывали множество севирианских (следовательно, формально признавших все анти-арианские соборы) сект, где сохранялось учение о Троице как о единой, хотя и «триименной» ипостаси. В юлианитском мире, вообще тяготевшем к преданиям иудеохристианской старины, подобная терминология кое-где закреплялась (будучи, вероятно, переосмысленной в духе дамианизма); в XV в. это было особенно характерно для армян<sup>34</sup>. Поэтому можно подозревать, что I слово *Книги Таинства* имело целью не только защитить «православное» учение аввы Георгия от ложного понимания, но и опровергнуть учение какой-то реально существовавшей в тогдашней Эфиопии секты.

Рассмотрим характерный триадологический пассаж: «Обретаем от-носительно Отца, что Он именуется "Отец", будучи Святым Духом по ипостаси Своей и по Своей сущности (ՈՒՀԻՆ: ՍԽԱՊԵՍ:). И обретаем применительно к Сыну, что Он именуется "Сын", будучи Святым Духом по ипостаси Своей и по единосущию со Отцем Его (ՈՒՀԻՆ: ՍԽՆԸ: ՍՊԵ: ԳՆԻՆ: ՀՈՍ:). Но не обретаем у Параклита отца, чтобы именоваться Ему сыном, и не обретаем сына, чтобы именоваться Ему отцем.

<sup>33</sup> Интересующие нас сейчас аспекты триадологии аввы Георгия также тесно связаны с христологической (точнее, в его случае, евхаристической) проблематикой: им посвящены, главным образом, слово XXIX — на Пятидесятницу и против Македония, но рассматривающее наитие Св. Духа и всю пневматологию в связи с освящением Свв. Даров, — а также слово XXV, направленное против ереси тех, кто отрицает реальность Евхаристии).

<sup>34</sup> До недавнего времени на соответствующие обвинения православных полемистов (напр.: *μίαν δὲ ὑπόστασιν δοξάζουσι τὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸν δὲ κοινὸν αὐτὸν Θεὸν οὐσίαν καὶ φύσιν*, — Никифор Каллист Ксанфопул (нач. XIV в.). *Церковная история*, XVIII, 49 // PG 147. 432A) историки не обращали внимания. Однако, учение о Троице как «единой ипостаси» (Մի անձնակ-որութիւն) эксплицитно заявляется в догматическом послании Мкртчя Нагаша — одного из главных деятелей эпохи перенесения католикосата из Сиса в Эчмиадзин (1441 г.) и утверждения в новом центре Армянской церкви непримиримой (по отношению не только к халкидонитам, но даже к сиро-яковитам) догматической позиции. См.: Վարդ. Գաբրիելյն [Հով. Սեպեկյն ՆՅ], Մկրտիչ Նաղաշի թողութե ֆլորենսյանոց ժողովի անթիւ: // *Արարատ* 50 (1916) 413–423, особ. 419, 422 (здесь же выражение «ипостась (ед. число) Святыя Троицы»; ср. пер. и исслед.: M. VAN ESBROECK, *La représentativité de la délégation Arménienne à Florence: de Sargis de Caffa à Naghash d' Amid* // *Annuaire Historiae Conciliorum* 22 (1990) 131–145, особ. 142.

И сего ради именуется присно Святым Духом. Что же касается сущности божества (ⲱⲛⲉ: ⲥⲟⲗⲏⲧⲏ), то и Отец — Святый Дух, как это было нами показано, и Сын — Святый Дух, как это было нами показано, и Святый Дух — Святый Дух, как это было нами показано. Ибо «дух» означает божественность неосязаемую и силу невидимую [...]» (далее продолжается развитие уже и так ясно выраженной мысли: «Дух Святый» отождествляется с божественной сущностью) [1, vol. 532, p. 268]<sup>35</sup>. Подобное выражение нам известно из коптского произведения, которое мы атрибутировали кругу самого Дамиана или его последователей: «...Поелику Сын ни в чем не отличается от Отца, ни же Отец [от Сына]. Сын — это также и Дух (ⲟⲩⲗⲏⲁ ⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲩⲩⲣⲉ)...»<sup>36</sup>.

В цитированном отрывке *Книги Таинства* подчеркиваются одновременно, с одной стороны, реальность ипостасных различий и, с другой стороны, тождественность ипостасного бытия (а не одно только единосущие). Это и есть дамианизм. От «савеллианства» он отличается тем, что различие ипостасных идиом признается реальным, а не умозрительным; существующим в Боге, а не проявляющемся исключительно в *икономии*.

**1.4.1. Субординация ипостасных идиом.** Воплощение одной из ипостасей вносит в отношение между лицами Св. Троицы то, что физики называют «нарушением симметрии»: между ними возникает порядок. Если внутри диофизитских богословских систем это не приходит в противоречие с классической триадологией великих Каппадокийцев, поскольку в подобных системах порядок, то есть последовательность лиц, оказывается ограниченным планом *икономии* и на *феологию* не распространяется<sup>37</sup>, то монофизиты оказываются совсем в ином поло-

<sup>35</sup> Мы цитировали слово XXIX; сходная мысль, хотя менее подробно, выражена в слове XXV, где Святый Дух также определяется как «сила неосязаемая» [1, vol. 532, p. 83].

<sup>36</sup> T. ORLANDI, Shenute contra origenistas (Roma 1985) 54 (№ 0475); об атрибуции текста (и неверном переводе цит. фразы у издателя) см.: B. LOURIE, Prière de Jésus au cours de filiation des sectes monophysites et une fausse attribution à Chénouté // Acts XVIIIth Intern. Congress of Byzantine Studies. Selected Papers. Vol. II. Shepherdstown, 1996. 367–374.

<sup>37</sup> За исключением «монархии» Отца, которую обычно не рассматривают, когда говорят о «порядке» в отношениях всех трех лиц. См. подробно в моих комментариях в кн.: Прот. Иоанн Мейендорф, Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье (СПб. 1997) (Subsidia Byzantinorossica, 2) 432–442.

жении. Они должны «вписать» «единую природу» воплощенного Логоса внутрь Троицы, не отказываясь от традиционного учения о том, что и после Воплощения Троица пребыла неизменной. Единственный способ это сделать — рассматривать отношения троичных ипостасей как не вполне симметричные изначально. Иными словами, в монофизитской триадологии неизбежно возникает субординационизм. Дамианизм же позволяет лишь перенести его с уровня ипостасей как таковых на уровень ипостасных идиом. Субординацию же можно выстраивать по-разному, и это создает повод к новой серии догматических споров.

Авва Георгий возражает тем, кто уподобляет Троицу трем фалангам пальца, так что примыкающая к ладони фаланга соответствует Отцу, средняя — Духу, а последняя — Сыну, причем, ноготь на ней оказывается подобен человечеству, носимому Сыном (слово XXV)<sup>38</sup>. В подобной субординации авва Георгий справедливо усматривает противоречие тому порядку ипостасей, который преподан Господом (Мф. 28, 19). Свою субординационную схему он строит, однако, еще более экзотично: Сын сидит одесную Отца, а Дух Святой — одесную Сына. По этому поводу я могу только разделить удивление издателя. [1, vol. 533, p. 50, п. 36]: мне такая схема тоже нигде не встречалась. Зато схема противников аввы Георгия выглядит более знакомой. Именно ее выражает позднейшая формула учения *Кыбат* («Помазание»): «Помазанием — единосущный Сын [букв. Сын сущности]»<sup>39</sup>. Под «помазанием» здесь подразумевается ипостась Духа, а утверждением о том, что именно через помазание Сын обретает единосущие Отцу, означает рождение Сына через Духа (утверждение, зеркальное по отношению к латинскому *filioque*). В то же время, учение *Кыбат* в христологии вполне соответствовало севирианству (между прочим, это выразилось в признании коптским Александрийским патриархом Гондарского собора 1763 г., на котором учение *Кыбат* победило более крайнее монофизитство). Оно предполагало «различие» между божеством и человечеством во Христе. Таким образом, опровергаемое в данном случае аввой Георгием учение вполне укладывается в рамки позднейшей богословской

<sup>38</sup> Уточним, что именно человечеству, а не «человеческой природе», как понял это издатель; ср. [1, vol. 533, p. 49, п. 30]. Из контекста полемики никак нельзя заключить, что речь идет о халкидонитском учении.

<sup>39</sup> О *Кыбат* см., главным образом: GETATCHEW HAILE, Materials on the theology of Qeb'at or unction // Ethiopian Studies. Proc. of the Sixth International Conference, Tel-Aviv, 14–17 April 1980 (Rotterdam—Boston 1986) 205–250; IDEM, The Faith of the Uctionists in the Ethiopian Church (Lovanii 1990) (CSCO 517–518; Aeth 91–92).

школы *Кыбат*. Хотя на арене позднейших эфиопских споров о помазании Христа это направление появилось лишь в XVII в. (учение осужденного тогда богослова Вальда Тынсае), его содержание и факт признания именно его коптскими Александрийскими патриархами позволяют возводить его к классическому севирианству. С этим выводом согласуется и упомянутый выше вывод Якоба Бейене о сходстве богословия аввы Георгия с учением позднейшей школы *Карра*, а также наш вывод об анафематствовании аввой Георгием Севира Антиохийского и севирианства<sup>40</sup>.

## 2. Календарь и литургия

### 2. 1. Календарное обоснование почитания воскресного дня

Соответствующий небольшой раздел весьма пространныго слова XXVI о почитании «двух суббот», ветхозаветной и христианской, относится к числу самых трудных для перевода и для понимания. Издатель не сделал к нему никакого комментария, а его перевод весьма сильно отклоняется от эфиопского текста и отнюдь не отвечает даже самому общему его смыслу. Впрочем, за это нельзя его винить, так как правильная интерпретация данного раздела требует специальных знаний из истории календаря, которыми наука стала обогащаться лишь в самые последние годы<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Еще одно замечание в связи с триадологией аввы Георгия. В переводе осталась недентифицированной цитата Еккл. 4, 12 *вервь треплетена не расторгнется* [1, vol. 533, p. 68]. Использование этой цитаты в триадологическом рассуждении интересно тем, что оно восходит к св. Василию Великому (*Против Евномия*, V).

<sup>41</sup> Сам я обратил внимание на этот фрагмент потому, что еще прежде сталкивался с реликтами древнейшей календарной практике в одном евстафианском (т. е. принадлежащем к той же традиции, что и авва Георгий) документе: В. М. ЛУРЬЕ. Три типа раннехристианского календаря и одно разночтение в тексте *Epistula Apostolorum* // Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции / Под ред. Д. Е. Афиногенова, А. В. Муравьева (М. 1996) 256–320, особ. 290–292 (речь идет о календаре, изданном в: M. DA LEONESSA, *Un trattato sul calendario redatto al tempo di re 'Amda-Syon I* // *Rassegna di studi etiopici* 3 (1943) 304–326; ср. ниже, раздел 2.3). Слово аввы Георгия о субботе было проанализировано (еще по рукописи) в широком историческом контексте, но без внимания к календарным расчетам, в статье: R. BEYLOT, *La controverse sur le Sabbat dans l'Eglise éthiopienne* // *La controverse religieuse et ses formes* / Textes éd. par A. Le Boulluec (Paris 1995) (Patrimoines. Religions du Livre) 165–187, особ. 170–181.

Суть рассматриваемого фрагмента в том, что авва Георгий атрибутирует установление воспоминания Воскресения Христова в первый день недели Самому Господу, причем делает это следующим образом (мы сначала изложим суть нашего понимания его аргументации, а потом дадим комментированный перевод).

Авва Георгий ссылается на календарную практику, которой следовал Спаситель, но которой «мы» больше не следуем, так как Он ее заменил Своим установлением дня воскресного. Эта практика предполагала особую календарную структуру «года оставления» — каждого седьмого года (Исх. 23, 10–11; Лев. 25, 2 сл.). В отличие от «первых шести годов» семилетнего цикла, содержавших только  $364$  дня, «год оставления» содержал дополнительный  $365$ -й день, служивший для «выравнивания» всего цикла. Воскресение Христово произошло в «год оставления», и при установлении его памяти Спаситель предписал для всех вообще годов, включая «первые шесть» годов, не содержавших интеркаляций, рассчитывать день Воскресения по тем же правилам, по которым рассчитывался интеркалированный  $365$ -й день в «год оставления». Естественно, что это привело к уничтожению прежней календарной практики.

Видно, что автор подобного рассуждения должен был исходить из календаря с нормальной продолжительностью года в  $365$  дней, но при этом он сохранял память о другой структуре года, где год насчитывал  $364$  дня, и периодически (в связи с  $7$ -летним циклом) вносилась интеркаляция. При разборе текста мы убедимся, что память об этой структуре сохранялась даже с гораздо большими подробностями, однако, нужно признаться сразу: идея календаря со внесением 1 дополнительного (к  $364$ -м) дня каждые  $7$  лет мне абсолютно незнакома и, что гораздо важнее, едва ли может быть оправдана математически. Если я не ошибаюсь в последнем заключении, то придется признать, что ошибался авва Георгий, который не совсем точно представлял себе структуру древнего календаря (скорее всего, он имел в виду ту составляющую отставания  $364$ -дневного года от тропического года продолжительностью  $365$  и  $\frac{1}{4}$  дней, которая составляла  $\frac{1}{2}$  дня за  $6$  лет и могла компенсироваться внесением дополнительной недели 1 раз в  $14$  лет; см. ниже). Теперь перейдем к разбору текста; в переводе будем стремиться к дословности<sup>42</sup>. Числительные обозначаются цифрами или словами в соответствии с тем, как

<sup>42</sup> Текст: [1, vol. 532, p. 170–171]; пер.: [1, vol. 533, p. 96]. Выражаю свою признательность С. Б. Чернецову и Д. Н. Носницину за помощь при переводе этого отрывка.

это сделано в эфиопском<sup>43</sup>. В тех случаях, когда между рукописями возникают важные смысловые разночтения, будем пока придерживаться чтений, выбранных издателем, оговаривая варианты в сносках. Разногласия с издателем, касающиеся только лишь перевода, также разобраны в сносках.

**Перевод календарного фрагмента по тексту,  
установленному издателем:**

И вместо числа дней года оставления Господь дал [= установил] память Воскресения Своего, еже есть едина [от] субботы [= слав. едина от суббот, общепринятое название воскресного дня]<sup>44</sup>. Число же дней года оставления суть 364 [дня] и пятый день интеркаляции [букв. перемены, перехода или связки]<sup>45</sup>, который

<sup>43</sup> Текст в оригинале (смысловые разночтения см. ниже): ወሀደት፡ ፕላቱ፡ መዕለሃ፡ ለዓመተ፡ ገድገት፡ ወሀበ፡ እግዚአብሔር፡ ተዝካረ፡ ትንሣኤሁ፡ እንተ፡ ይእቲ፡ እሑደ፡ ሰንበት። ፕላቱ፡ መዕለሃሰ፡ ለዓመተ፡ ገድገት፡ ፫፻፷ወ፡ ወኃምስ፡ ዕለተ፡ ምርያ፡ ዘይጠውቶን፡ ለመዕለ፡ ዓመታት፡ ወያኡውደን፡ እምነ፡ ውስተነ፡ ወእምካልእ፡ ገበ፡ ሃልሰ። ወበረብዕስ፡ ዓም፡ ይጓረ፡ በእንተ፡ ለደተ፡ ብርሃን፡ ዘወ፡ መዕለ፡ ዘፍጥረተ፡ ዓለም፡ እስከ፡ ወ፡ ሰዓት፡ ዘረብዕ፡ ዕለተ፡ ዘልደተ፡ ጥንተዮን። ወከሙ፡ ፕላቱ፡ ዕለታቲሆን፡ ለእሑዳት፡ ፮፡ ዓመታት፡ ፫፻፷ወ፡ ወበከመ፡ አሜርያትሂ፡ እንዘ፡ ታመሪ፡ ነበረት፡ ገበእተ፡ ውስተ፡ ከርሠ፡ መጽሐፍ፡ ወኢያስተርአዮ፡ ዕባያ፡ እስከ፡ አመ፡ ተዝካረ፡ ትንሣኤ። ወአመ፡ ተዝካረ፡ ትንሣኤ፡ ኃደግናሃ፡ ለዓመተ፡ ገድገት፡ ወተወከፍናሃ፡ ለተዝካረ፡ ትንሣኤ፡ እንተ፡ ይእቲ፡ ዕለተ፡ እሑደ፡ እስመ፡ በሐሳብ፡ መዕለሃ፡ ለዓመተ፡ ገድገት፡ ሐሰበ፡ መዕለሆን፡ ለእሑዳት፡ ፮፡ ዓመታት።

<sup>44</sup> Для дальнейшего текста приводим для сравнения перевод издателя: «Ora, il numero di giorni dell' anno dela remissione è di 364 [giorni], e un quinto è il giorno dello spostamento, [disparità] che sposta i giorni degli anni e li fa compiere il ciclo da questo a quello e dal secondo al terzo; al quarto anno, invece, per ragione della nascita della luce dei trenta giorni della creazione del mondo fino all'ora trentesima del giorno della nascita del *zenteyon*. Così anche il numero dei giorni dei primi [giorni] dei sei anni è di 364; è, come aveva spostato uguagliando, e come aveva uguagliato uguagliando [spostando], il pane stava nel ventre della Scittura e non apparve la sua grandezza fino al memoria della resurrezione, noi abbiamo abbandonato già l'anno della remissione e abbiamo accettato la memoria della resurrezione, che è giorno del primo [giorno della settimana], perchè [il Signore] con il computo dei giorni della remissione ha calcolato i giorni dei primi [giorni della settimana] dei sei anni».

<sup>45</sup> Один из основных и поэтому самых трудных терминов нашего текста — *ዕለተ፡ ምርያ*, который я перевожу условно. Ср. перевод в DILLMANN, Lexicon... Col. 169: «vicissitudo»; у него же этимология — от семитского корня со знач. «permutavit, commutavit». Лесли переводит данное выражение «movable day», возводя эфиопск. *ጠጽሂ* к евр. и араб. корню *ṭwr* (в гифиле *hemîr* 'exchange') и упоминая о предположении А. А. Ambros'а, приводящего в качестве возможной параллели араб. *marra* «pass by»: W. LESLAU, Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Ge'ez-English / English-Ge'ez with an index of the Semitic



обращает<sup>46</sup> дни годов и ведет их по кругу<sup>47</sup>, от сего к сему<sup>48</sup>, и от второго до третьего, а в четвертый год достигает<sup>49</sup>, вследствие рождения света по 30 днях по сложении мира, — до 30-го часа четвертого дня по рождении *тынтийона*<sup>50</sup>. †А поскольку число первых [дней после субботы = воскресений] 6<sup>51</sup> лет<sup>52</sup> есть 364, и

roots (Wiesbaden 1991<sup>2</sup>) 362. Я считаю, что в данном тексте термин имеет значение «интеркаляция» (возможно, но не обязательно, именно таково его исходное значение в геэзе); это «movable day» в том смысле, что он может в году быть или не быть.

<sup>46</sup> Таково («вращать, быстро двигать по кругу») основное значение употребленного здесь глагола *ṡwṡ*: или *ṡw-ṡ*: (а не «сдвигают», как переводит издатель).

<sup>47</sup> Все рукописи дают написание *ṡṡḥw-ṡ*: через *ḥ* вместо *ṡ*.

<sup>48</sup> Начиная от слов «день перемены» и до этого места данный фрагмент разъясняется в словаре Дилльмана (DILLMANN, *Lexicon...* Col. 169, s. v. *ṡṡṡṡ*): «*sive: qui effecit, ut singulis annis dies a loco, quem inter hebdomadis ferias obtinent, moveantur et in feriam sequentem protrudantur*». Кажется, это не основано ни на чем, кроме функции 365-го дня в году из 365 дней. Если же эфиопский термин действительно связан с периодом интеркаляции в календаре, основанном на годе с продолжительностью 364 дня, то никаких сдвигов чисел месяцев по дням недели он подразумевать не может. Термин почти не встречается в других текстах.

<sup>49</sup> Глагол в ед. числе муж. рода; считаю его неопределенно-личной формой (очень частой, когда речь идет о времени; см.: A. DILLMANN, *Ethiopic Grammar...* / 2<sup>nd</sup> ed. by C. BEZOLD, transl., with additions, by J. A. CRICHTON (London 1907) [= Amsterdam 1974] 492–494, § 192.1b) и поэтому перевожу инфинитивом. «Достигнуть» — частое, но переносное значение глагола *ṡṡṡ*; буквально можно было бы перевести «поравняться, уравниваться». Вероятно, буквальное значение здесь также имеется в виду: благодаря особой структуре 4-го года, весь 7-летний цикл оказывается «ровным», т. е. правильным. Итак, здесь идет речь о какой-то или каких-то формах интеркаляции. Я понимаю форму *ṡṡṡ*: как конъюнктив основной породы. Возможно, на перевод издателя (см. ниже) повлияло упоминание Лудольфом графического варианта *ṡṡṡ*: для формы интенсивного каузатива *ṡṡṡ*:; см.: DILLMANN, *Lexicon...* Col. 966.

<sup>50</sup> Смысловые разночтения для части фразы от слова «четвертого...» до «*тынтийона*» имеются в четырех рукописях [1, vol. 532, p. 170, n. 2086]. Все они по-разному смешивают те понятия, которые встречаются в тексте (см. также выше, о разночтении *ṡwṡ*:). Перевод их дать затруднительно, т. к. в них неясна смысловая связь между словами.

<sup>51</sup> В трех рукописях вариантное чтение: «семи»; еще в одной ркп., по-видимому, «7» (в аппарате издания стоит «6», но, очевидно, это опечатка, вызванная сходством эфиопских цифр 6 (*ṡ*) и 7 (*ṡ*): [1, vol. 532, p. 170, n. 2090]). Я считаю, что аутентично чтение «7»; см. ниже.

<sup>52</sup> Одно из важнейших отличий нашего перевода от перевода издателя, подсказанное мне С. Б. Чернецовым и Д. Н. Носвицыным. Издатель переводит «*первых 6 лет*». В оригинале стоит слово *ḥṡṡ-ṡṡṡ*, которое буквально означает «одни, единые, единицы», а не «первые»; это же слово выступает в качестве обычного назва-

поскольку [день интеркаляции<sup>53</sup>] вносил [в них] интеркаляцию<sup>54</sup>, интеркалируя<sup>55</sup>, он<sup>56</sup> пребывал сокрытым в лоне Писания, и не открывалось

ния дня недели — именно дня воскресного (сокращенная форма кальки со словосочетания  $\mu\acute{\iota}\alpha\ \tau\omega\nu\ \sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ ; ср. такую же кальку в славянском: *едина от суббот*, — а не «первый», и не «первая» от субботы); поэтому перевод издателя невозможен (в эфиопском порядковое числительное «первый» образуется от другой основы).

<sup>53</sup> Нижеследующие две подряд глагольные формы предполагают подлежащее в ед. числе женск. рода. Я считаю, что речь теперь идет о дне интеркаляции (ведь ниже будет сказано, что Спаситель внес его в состав обычных годов). Так же это понял Дилльман (DILLMANN, *Lexicon*... Col. 169, s. v.  $\lambda^{\sigma}\lambda\rho\dot{\tau}$ ).

<sup>54</sup> Букв. «внес (в их число) интеркаляцию». Наш перевод  $\lambda^{\sigma}\lambda\rho\dot{\tau}\dot{\gamma}$ , (или, как в некоторых ркп.,  $\lambda^{\sigma}\lambda\rho\dot{\tau}\dot{\gamma}$ ), в общем, следует за Дилльманом (DILLMANN, *Lexicon*... Col. 169, s. v.  $\lambda^{\sigma}\lambda\rho\dot{\tau}$ ), который только на основании нашего текста переводит: «vicissitudine imparem efficere numerum» (см. подробнее след. прим.); он трактует данное слово как производное каузатива четырехсогласного глагола, родственного корню *тгу*. Может быть, точнее (во всяком случае, согласнее со смыслом предлагаемого ниже перевода всего пассажа) было бы трактовать эту форму как весьма редкую в эфиопском каузативно-направительную породу (DILLMANN, *Ethiopic Grammar*..., p. 150, § 79.3), поскольку, согласно самому же Дилльману, глаголы с долгим  $\dot{\epsilon}$  после первого радикала также относятся к направительной породе (*ibid.*, p. 147, § 78). Перевод издателя (см. след. прим.), кажется, согласуется с чтением одной из ркп.  $\lambda^{\sigma}\lambda\rho\dot{\tau}\dot{\gamma}$ : ([1, vol. 532, p. 170, n. 2092], где присутствуют и упомянутое выше разночтение «семи», и то разночтение, о котором см. след. прим.). Еще одна ркп. дает явно искаженное чтение  $\lambda^{\sigma}\lambda\rho\dot{\tau}\dot{\gamma}$ : (какое-то производное от корня со значением «бить, ударять»).

<sup>55</sup> Словами «интеркалируя» перевожу  $\lambda^{\sigma}\lambda\rho\dot{\tau}$ :  $\dot{\gamma}$ . Здесь глагол имеет форму имперфекта простого каузатива ед. числа женск. рода. Глагольная основа (употребление которой в глагольной форме — едва ли не *hapaх*) та же, что и в выражении  $\delta\acute{\alpha}\tau$ :  $\sigma\sigma\rho$ : (см. выше), и я считаю, что согласование в роде и числе относится к подразумеваемому слову «день». Перевод издателя («come aveva spostato uguagliando, e come aveva uguagliato uguagliando [spostando]», очевидно, следует не основному тексту, а разночтению 5 ркп. (2 из которых содержат и чтение  $\sigma$ ) вместо «б»):  $\dot{\gamma}$ :  $\dot{\gamma}$ : ([1, vol. 532, p. 170, n. 2093]; та же самая форма глагола, но со значением «уравнивает»). Это разночтение лучше всего согласуется с отмеченным в предыдущем прим. разночтении « $\sigma$ » вместо «б» и с той трактовкой термина  $\delta\acute{\alpha}\tau$ :  $\sigma\sigma\rho$ : , которую предложил Дилльман: каждый год наличие 365-го дня приводит к смещению чисел месяца по дням недели на единицу, а в течение (первого) семилетнего цикла, куда попадает один високосный год (четвертый год, «год Иоанна», эфиопского 4-летнего цикла), каждое число как раз успевает возвратиться на первоначальную позицию среди дней недели. Сам Дилльман, придавая основе *тгу* общий смысл внесения неравенства, противопоставлял ее основе  $\sigma$  с общим смыслом внесения равенства, и на основании этого реконструировал обстоятельственный оборот, противоположный по смыслу чтению его ркп.  $\lambda^{\sigma}\lambda\rho\dot{\tau}$ :  $\lambda^{\sigma}\lambda\rho\dot{\tau}$ :  $\dot{\gamma}$ :  $\dot{\gamma}$ : как  $\lambda^{\sigma}\lambda\rho\dot{\tau}$ :  $\lambda^{\sigma}\lambda\rho\dot{\tau}$ :  $\dot{\gamma}$ :  $\dot{\gamma}$ : (DILLMANN, *Lexicon*... Col. 169, s. v.  $\lambda^{\sigma}\lambda\rho\dot{\tau}$ ). Как видим, его реконструкция совпала с редакцией некоторых ркп.

<sup>56</sup> День интеркаляции. Издатель перепутал следующее далее слово «сокрытый» ( $\dot{\gamma}$ :  $\dot{\gamma}$ : с  $\dot{\gamma}$ :  $\dot{\gamma}$ : («хлеб»), откуда в его переводе совершенно нестати «il pane».

его величие вплоть до [установления] памяти Воскресения. И ради<sup>57</sup> памяти Воскресения мы оставили год оставления и приняли память Воскресения, яже есть день первый [после субботы]<sup>58</sup>. Ибо по расчету для дней года оставления [Господь] рассчитал дни первых [дней после субботы] 6 лет<sup>59</sup>.

*Перевод фрагмента †—† на основании чтений,  
аутентичность которых обоснована ниже:*

А поскольку число первых [дней после субботы = воскресений] 7 лет есть 36 $\frac{1}{4}$ , и поскольку [день интеркаляции] вносил [в них] интеркаляцию, уравнивая...

*2.1.1. Восстановление аутентичных чтений.* Из числа разночтений обращают на себя особенное внимание два: «6» или «7» лет содержат 36 $\frac{1}{4}$  воскресенья и «интеркалируя» или «выравнивая» действовало внесение интеркаляции.

*2.1.1.1. «7», а не «6».* Сразу бросается в глаза арифметическая несообразность: в годе из 36 $\frac{1}{4}$  дней ровно 52 недели и, следовательно, 52 воскресенья. 36 $\frac{1}{4}$  воскресенья набирается за 7, а не за 6 лет. Проблема осложняется тем, что цифры 6 и 7 в эфиопском слишком похожи и в рукописях очень часто путаются<sup>60</sup>. Из двух случаев упоминания «6 лет» первый как раз и представляет нам соответствующую картину разночтений. Но во втором случае все рукописи согласны, что нужно читать именно «6 лет». Получается одно уравнение с двумя неизвестными: выбор аутентичного чтения зависит от понимания смысла, но, желая понять смысл, мы не имеем никакой опоры за пределами все того же текста.

И все же к проблеме можно подойти с другой стороны: является ли хотя бы последнее чтение «6 лет», относительно которого в рукописях нет разногласия, аутентичным? Думаю, что здесь нужно уверенно сказать «да». Древнейшие рукописи отделены лишь десятками

<sup>57</sup> ለመ: — букв. «в то время, как», «тогда, когда».

<sup>58</sup> Некоторые разночтения, имеющиеся в ркп. для слов, следующих за «Писания», не вносят ничего существенного для понимания отрывка; ср.: [1, vol. 532, p. 171, п. 2097–2098a].

<sup>59</sup> В переводе издателя здесь также «первых 6 лет».

<sup>60</sup> GETATSCHEW HAILE, A New Look at Some Dates of Early Ethiopian History // *Muz* 95 (1982) 311–322, особ. 311.

лет от времени создания произведения, и крайне маловероятно, чтобы уже к тому времени духовные наследники аввы Георгия могли забыть календарные представления, лежащие в основе их собственной традиции. В то же время, последнее предложение отрывка не содержит никакого внутреннего противоречия: по счету дней года оставления Господь рассчитал воскресные дни остальных 6 лет семилетнего цикла. Здесь подразумевается наличие какого-то противопоставления между годами оставления и обыкновенными годами, которых и на самом деле именно 6.

Если чтение «6 лет» аутентично во втором случае, то в первом случае можно с уверенностью выбрать чтение «7 лет» — то, которое оправдано арифметически, — приписав возникновение варианта «б» аналогии со вторым указанием числа лет.

**2.1.1.2. «Уравнивая», а не «интеркалируя».** እንደ ታዲራ, а не እንደ ታመራ. Чтение основного текста, установленного издателем, тавтологично даже не во второй, а в третьей степени («день интеркаляции» «посредством внесения интеркаляции» «интеркалируя»...), и поэтому он сам в своем переводе предпочел ориентироваться на разночтение 5 рукописей. Дильман, даже не зная о существовании последнего разночтения, сам реконструировал его, исходя из своего понимания смысла всего отрывка<sup>61</sup>. Дополнительный аргумент в пользу чтения 5 рукописей — наличие между последними двух с чтением «7» вместо «6», об аутентичности которого мы говорили выше. Наконец, чтение «уравнивая» соответствует цели внесения каких бы то ни было интеркалий — они всегда служат для компенсации «отставаний» календарных схем, т. е. именно для «выравнивания» календаря.

С обсуждаемым разночтением связано и разночтение в предыдущем слове («вносил интеркаляцию»), когда Якоб Бейене в своем переводе последовал за одной рукописью против всех остальных; впрочем, эта рукопись принадлежит к числу как раз тех двух, в которых стоит одновременно и «7», и «уравнивая». Таким образом, эта рукопись как раз и содержит тот оборот, который Дильман реконструировал в качестве антонимического к «вносил интеркаляцию, интеркалируя».

<sup>61</sup> Это понимание связано с употреблением существительного ምርያ: в других эфиопских календарных текстах, где оно обозначает 366-й день високосного года. В нашем случае оно, тем не менее, неприложимо: речь не идет ни о сдвиге чисел по дням недели, ни о годах, содержащих 365 дней (напротив, говорится о годах продолжительностью в 364 дня).

Ко всему этому надо заметить, что два глагольных производных от корня *тгу*, следующие одно за другим в основном тексте, для эфиопского языка необычны и едва ли вообще встречаются вне рассматриваемого произведения (корень был заимствован геэзом лишь внутри существительного и продуктивным не стал).

Итак, аутентичность чтений, на которые ориентирован перевод издателя, представляется правдоподобной. Однако, я не решусь настаивать на том из них, которое засвидетельствовано только в одной рукописи; в любом случае, оно не оказывает заметного влияния на смысл отрывка. Иное дело — чтение «уравнивая» вместо «интеркалируя»: только оно содержит указание на смысл внесения интеркаляции, и без него данное место текста превращается в бессмысленную тавтологию.

*2.1.2. Реконструкция календарной концепции.* Описывается календарная система, основанная на 7-летнем цикле при продолжительности года в  $36\frac{1}{4}$  дня, в котором последний год является годом оставления и содержит интеркаляцию, и, кроме того, особое значение усваивается четвертому году. Последняя особенность, как мы сейчас увидим, выдает несколько более сложное устройство календаря: здесь должно подразумеваться наличие 6-летнего лунного цикла, согласованного с 7-летним солнечным.

Такая система известна из одного кумранского документа, причем, только недавно было дано его более точное прочтение, на котором оказалось возможным обосновать довольно точную реконструкцию соответствующего календаря<sup>62</sup>. Связь двух циклов была формой согласования солнечного и лунного течений, которые одновременно служили основой для календарных построений; 6-летний цикл был основан на чередовании  $2\frac{1}{2}$  священнических черед (1 Пар. 24). Четвертый год 6-летнего цикла имел особое значение: в него вводился дополнительный лунный месяц из 30 дней, компенсировавший накапливавшееся за три предыдущих года отставание лунного года из  $35\frac{1}{4}$  дней от псевдосолнечного из  $36\frac{1}{4}$ . В этом календаре, как и до сих пор в эфиопской хронологии, должен был идти параллельный счет 12 солнечных меся-

<sup>62</sup> U. GLEßMER. The Qumran-Texts (4Q319) and the Problem of Intercalations in the Context of the 364-Day Calendar // Qumranstudien: Vorträge und Beiträge der Teilnehmer des Qumranseminars auf dem internationalen Treffen der Society of Biblical Literature, Münster, 25–26. Juli 1993; [Hans-Peter Müller zum 60. Geburtstag] / H. J. Fabry, A. Lange, H. Lichtenberger, hrsg. (Göttingen 1996) (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, 4) 125–164, особ. 141–157.

цев равной продолжительности в 30 дней и 12 лунных месяцев чередуемой продолжительности в 29 и 30 дней<sup>63</sup>. Если интеркаляция 13-го лунного месяца не требовала «физического» внесения дополнительных дней, то этого нельзя было избежать при внесении интеркаляций, призванных компенсировать отставание 364-дневного года от тропического года продолжительностью (как ее определяли в древности) 365 и  $\frac{1}{4}$  дней. За 6 лет оно составляло  $7\frac{1}{2}$  дней. 7-дневную составляющую этого числа можно было легко (т. е., не нарушая фундаментальной для всякого 364-дневного календаря структуры, фиксирующей числа месяцев по дням недели) компенсировать внесением дополнительной недели каждый седьмой год<sup>64</sup>. О способе компенсации оставшихся  $\frac{1}{2}$  дня можно только догадываться<sup>65</sup>. Во всяком случае, именно эта составляющая отставания 364-дневного года от тропического создавала кажущуюся или действительную иррегулярность; уточним, что для одного года она составляла 6 часов.

Вернемся теперь к нашему эфиопскому тексту. В нем фигурируют два связанных между собой термина — «рождение света» и «рождение *тынтийона*». Первый обозначает, в принципе, первый день творения, а в календарных расчетах — тот день календаря, который должен ему соответствовать. Аналогичным образом, «рождение *тын-*

<sup>63</sup> В эфиопской хронологии лунные месяцы могли именоваться по их еврейским названиям, но могли и по эфиопским (тогда только из контекста можно понять, о каких месяцах речь — лунных или солнечных). Подробно см.: O. NEUGEBAUER, *Ethiopic Astronomy and Computus* (Wien 1979) (Öster. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Kl. Sitzungsberichte, Bd. 347; Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Mathematik, Naturwissenschaften und Medizin, H. 22).

<sup>64</sup> Уве Глессмер высказал это как предположение, основанное только на расчетах. Действительность его подтверждает. В единственном употребительном до сих пор 364-дневном календаре, который является литургическим календарем несториан, дополнительная неделя в конце каждого седьмого года — единственный сохранившийся вид интеркаляции. Заметим, что эта особенность их календаря, как и сам факт использования у них года из 364, а не 365 дней, были замечены только одним исследователем — русским миссионером, прожившим в их среде несколько лет. См.: Софония, еп. Туркестанский и Ташкентский. Современный быт и литургия христиан внославянских иаковитовъ и несторианъ съ краткимъ очеркомъ ихъ іерархическаго состава, церковности, богослуженія и всего, что принадлежитъ къ отправленію ихъ церковныхъ службъ, особенно литургіи (СПб. 1876) 270–292, особ. 274–275.

<sup>65</sup> Для Кумрана У. Глессмер предполагает внесение 1 дополнительной недели каждые 14 лет. Что касается нашего материала, то едва ли он может дать основание для столь точных реконструкций.

*тытйона*» соответствует четвертому дню творения<sup>66</sup>. Итак, начало года может считаться либо с воскресенья, либо со среды (когда были созданы светила, чтобы мог начаться счет времени), но, во всяком случае, для открывающей год седмицы первый день (воскресенье) будет соответствовать «рождению света», а четвертый (среда) — «рождению *тытйона*». Мне представляется, что достигаемое именно к четвертому году «рождение света» по прошествии 30 дней от сложения мира — указание на внесение дополнительного 30-дневного месяца между третьим и четвертым годами 6-летнего цикла. Выражение «рождение света», очевидно, указывает на точный способ этой интеркаляции: счет лунного месяца начинается с полнолуния (альтернативная практика, засвидетельствованная в части дохристианских источников и равно допустимая астрономически, — считать лунные месяцы от новолуния)<sup>67</sup>. Если это так, то текст ориентирует нас на полнолуние пасхального месяца.

Упомянутый далее «четвертый день по рождении *тытйона*» — суббота. С учетом только что сделанного вывода о том, что лунные месяцы отсчитываются от полнолуния, мы приходим к заключению, что речь идет о субботе пасхальной. Судя по контексту, где говорится о нарушении ровного течения дней на 4-м году 6-летнего цикла, здесь имеется в виду еще один вид интеркаляции, причем, им не может быть внесение дополнительного, 365-го дня, которое автор приурочил к году оставления. Искомый вид интеркаляции оказывается связан с 30-м часом субботы. Время указано по эфиопскому (и особенно евстафианскому) счету часов в субботу, которая считается за один день с воскресеньем, да еще и с одним (последним) часом пятницы — всего 49 часов. Подобный счет часов субботы обосновывается в одном трактате, имен-

<sup>66</sup> О термине *тытйон* (наиболее вероятная этимология — от эфиоп. слова со знач. «начало»; подразумевается начало года) см.: NEUGEBAUER, *Ethiopic Astronomy*..., p. 130, 147–149, 219. Это целое число от 1 до 7, соответствующее номеру дня недели, приходящегося на 1 число I месяца (в современной практике магабита, т. е. сентября), причем, значение *тытйона* = 1 соответствует среде. Последнее обстоятельство показывает, что он связан с днем создания светил. В таком случае, наш текст, где *тытйон* определяется по месяцу Пасхи, должен соответствовать более архаичной трактовке термина.

<sup>67</sup> Последнее предположение основываю на том, что термин «рождение света» отнесен к началу именно лунного года (т. к. только для лунного месяца здесь мыслима 30-дневная интеркаляция); если бы речь шла о новолунии, когда света нет, такое словопотребление не могло бы возникнуть. «Рождение света» может быть отнесено только к полнолунию, т. к. луна была сотворена сразу полной.

шим хождение также под именем аввы Георгия<sup>68</sup>. Согласно этому счету, суббота начинается с 17 час. пятницы по европейскому времени и заканчивается в 18 час. в воскресенье. Здесь принят вечерний счет суток (существующий в Эфиопии наряду с утренним — как, впрочем, и в современном византийском богослужении), что согласуется с контекстом нашего отрывка, где «аномалия» четвертого года трактуется на основе лунного течения (вечерний счет суток соотносится именно с ним, тогда как утренний — с течением солнца). Тогда 30-й час субботы соответствует времени от 23 до 24 час. субботы, то есть полуночи с субботы на воскресенье, или как раз Воскресению Христову!

Согласно буквальному смыслу нашего текста, именно благодаря интеркаляции лунного месяца на четвертый год дни шестилетнего цикла достигают 30-го часа субботы. Если вспомнить, что именно в 6-летнем цикле каждый год требует именно 6 часовой интеркаляции дополнительно к общему числу часов 364-дневного года, то цифра 30 = 24 + 6, появившаяся именно там, где речь зашла об интеркаляции в 6-летнем цикле, не может быть сочтена случайной. Очевидно, авва Георгий сам уже не вполне понимал различие циклов семи и шести лет, но это не помешало ему упомянуть отдельно об интеркаляциях того и другого (из заключительных фраз разбираемого отрывка видно, что годы 6-летнего цикла, в отличие от года оставления, казались ему неинтеркалированными). 6 часов, протекшие от окончания субботы (согласно вечернему счету суток, суббота заканчивалась в 18 час. по европейскому времени) до самого события Воскресения Христова должны были им восприниматься как особое время, впервые внесенное в календарь этим историческим событием.

В заключительных фразах нашего отрывка авва Георгий подводит итоги своим выкладкам. Воскресный день, хотя и не был сотворен в буквальном смысле слова, до поры до времени оставался сокрыт; именно поэтому о нем не было дано эксплицитной заповеди в Писании. Когда же он открылся, то особое интеркаляционное время (ассоциирующееся у аввы Георгия исключительно с днем оставления) было вне-

<sup>68</sup> См.: GETATSHEW HAILE, *The Forty-Nine Hour Sabbath...* Здесь издан текст упомянутого трактата и даны переводы как его, так и других близких по содержанию текстов. Трактат аввы Георгия сохранился как литургическое чтение на субботу в 2 ркп. *дзэгвы*. Последний час пятницы присоединяется к субботе ради того, что в это время Спаситель уже лежал во гробе (вспоминание погребения Его — согласно авве Георгию и др. эфиопским авторам, основное специфически христианское значение субботы).



сено в состав каждого года. После этого соблюдение самого дня оставления стало невозможным.

Подытожим те черты отраженного у аввы Георгия предхристианского календаря, которые кажутся нам исторически достоверными:

1. Продолжительность обычного года в  $36\frac{1}{4}$  дня.
2. Согласование солнечного и лунного течений при помощи взаимосвязанных циклов из 7 и из 6 лет.
3. Интеркаляция XIII лунного месяца из 30 дней каждый 4-й год 6-летнего цикла.
4. Счет лунных месяцев от полнолуния.
5. Внесение «физической» интеркаляции каждый год оставления (но только добавлением не одного дня, а целой недели).
6. Внесение другой «физической» интеркаляции, компенсирующей 6-часовую составляющую ежегодного отставания  $36\frac{1}{4}$ -дневного года от тропического. — О характере этой интеркаляции мы ничего сказать не можем.
7. Соотнесенность Пасхи со временем интеркаляции (представление о ее конкретном характере утрачено полностью<sup>69</sup>).

С последним пунктом имеет некоторую связь еще одно любопытное место той же проповеди. Оно передается всеми рукописями без смысловых разночтений и, хотя было правильно переведено издателем, осталось непрокомментированным.

*2.2. Праздник Опресноков от 14 до 24 нисана.* «И сего ради установлено бысть сыновом Израилевым ясти опресноки от 14 [числа] месяца *несân* до 24»<sup>70</sup>. Как нетрудно заметить, это не сходится ни с какими библейскими данными<sup>71</sup>. Интерпретации помогает ближайший контекст. Распространением еще в Ветхом Завете праздника Опresноков на обе соседние недели авва Георгий обосновывает «апостольское» установление праздновать две недели подряд — страстную и пасхаль-

<sup>69</sup> По этой проблеме см.: ЛУРЬЕ, Три типа...

<sup>70</sup>  $\omega\pi\lambda\gamma\tau\eta\iota\colon \tau\omega\varsigma\theta\prime\colon \pi\alpha\lambda\theta\prime\colon \varsigma\lambda\tau\prime\colon \Delta\epsilon\phi\colon \lambda\lambda\zeta\text{-}\lambda\alpha\colon \lambda\sigma\sigma\colon \text{I}\omega\bar{\omega}\colon \Lambda\omega\varsigma\theta\prime\colon \text{h}\eta\gamma\tau\colon \lambda\lambda\eta\iota\colon \text{h}\omega\bar{\omega}\colon$  [I, vol. 532, p. 166].

<sup>71</sup> Если дата начала праздника опресноков 14 вместо 15 нисана еще могла подразумеваться в Ис. Пав. 5, 10–11 (LXX, но не MT), то продолжительность его никогда не могла отличаться от 7 дней. См.: J. VAN GOUDOEVEER, *Fêtes et calendriers bibliques*. Trad. par M.-L. Kerremans (Paris 1967<sup>3</sup>) (Théologie historique, 7) 28 *et passim*. Согласно авве Георгию, праздник Опresноков длился 10 или 11 дней (в зависимости от того, понимать ли «до 24» включительно или исключительно).

ную. Поскольку мы знаем, что во всех версиях 364-дневного календаря счет Пятидесятницы (долженствовавший начинаться на следующий день после завершения праздника Опресноков) велся от первого дня седмицы, следовавшей *после* пасхальной, то логично предположить, что авва Георгий распространяет праздник Опресноков на всю послепасхальную седмицу, присоединяя к ней спереди и дни пасхальной седмицы, оставшиеся после первого дня Пасхи (всегда вторника). Итак, если 14 нисана — вторник, то 24 — пятница, последний день праздника Опресноков. «Внесение закваски» в субботу послепасхальной седмицы сохранилось в календаре фалаша<sup>72</sup>, а также и в современном византийском обряде<sup>73</sup>. Реальное служение на опресноках, быть может, сохранялось в средневековой Эфиопии на Великий Четверг<sup>74</sup>. Сама же идея присоединения дней со среды по субботу пасхальной седмицы к последующей неделе Опресноков должна была естественно возникнуть в той форме 364-дневного календаря, которую мы реконструировали для раннехристианского и прехристианского Египта<sup>75</sup>.

**2.3. Юбилей суббот и праздник Преображения.** Последнее (XXX) слово *Книги Таинства* посвящено празднику *Дабра Табор*, букв. «Гора Фавор», то есть Преображению<sup>76</sup>. Это слово обрамляется колофонами, которые весьма примечательны сами по себе. В то же

<sup>72</sup> Внесение закваски на седьмой день праздника Опресноков вечером с последующим хлебопреломлением на восьмой день; см.: W. LESLAU, *Coutumes et croyances des Falachas (Juifs d'Abyssinie)* (Paris 1957) (Univ. de Paris. *Travaux et mémoires de l'Institut d'éthnologie*. LXI). 33–34/79–80 (пер. / амхарск. текст).

<sup>73</sup> Раздача артоса (квасного хлеба *par excellence*, как видно из самого названия, освящаемого после литургии в пасхальную ночь) в субботу Светлой Седмицы. Обычай этот должен быть весьма архаичен, но, к сожалению, не изучен.

<sup>74</sup> Об этом сообщали Лудольф и Кульбо (Coulbeaux), но в 1930-е гг. ни в одной из провинций в Эфиопии память об этом не сохранялась; см.: A. TEKLE-MAGNUM SEMHERAY S[ELIM], *Règles spéciales de la messe éthiopienne* (Rome 1936) 9, п. 1.

<sup>75</sup> ЛУРЬЕ, Три типа..., с. 313–316, календарная схема, условно обозначенная мною K120. Дни со вторника 14 нисана по субботу 18 нисана должны были рассматриваться как составная часть первого дня Пасхи (аналогично современному календарю K120 палестинским 364-дневным календарям; см. там же). Начало дней Опресноков с 14 нисана вместо 15 могло естественно возникнуть тогда, когда вместо агнца на трапезе пасхальной ночи стали употреблять опресноки (ср. Тайную Вечерю). Достаточно сложная внутренняя структура пасхального периода в 364-дневных календарях требует специального рассмотрения.

<sup>76</sup> Эфиопское название праздника («Гора Фавор») точно соответствует названию одной из древнейших проповедей на этот праздник («На гору Фавор», VII в.),

время, они безразличны для истории праздника Преображения, к пониманию которой эфиопская евстафианская традиция может дать не меньше, чем армянская: в ней, как и у армян, не произошло интерференции Преображения и Успения Богоматери<sup>77</sup>.

Среди колофонов, которыми завершается книга, есть один, перевод которого у издателя содержит одну неточность, а текст содержит одну реалию, нуждающуюся в комментарии: «Во Имя Бога — уседморяющего круг суббот, во еже быти ко разделению дней<sup>78</sup> и ко исполнению юбилеев (ԵԼՆՈՐԴ: ԱՄՆՔԸ: ՈՂՈՒԻ: իժ: ԶԻ-Կ: ԱԻ-Կ-Ը: ժԳԾԱ: ՓԼԿՅԸ: ԿՐՆԱԺՂԻ:), — учетверяющего кантросы годов<sup>79</sup>, во еже быти лету и зиме, весне и осени, в ней же подаются дожди благословения, — упятеряющего кекросы часов, во еже быти степеням молитвы<sup>80</sup> [1, vol. 532, p. 31] (ср. пер.: [1, vol. 533, p. 173]). Здесь явный параллелизм: Бог «учетверяет» кантросы в года, «упятеряет» кекросы в часы и «уседморяет» — круг суббот (служащий для разделения дней аналогично тому, как кантросы разделяют времена года), чтобы таким образом получились «юбилеи». Как понимать «круг суббот»<sup>81</sup> и, следовательно, «юбилей», о кото-

дошедшей по-армянски под именем Египше (пер.: L. Leloir, L'homélie d'Elisé sur la Montagne du Thabor // REArm. N. s. 20 (1986–1987) 175–207; см. подробно библиографию в: Ch. Renoux, La fête de la Transfiguration et le rite arménien // Mens concordet voci. Pour Mgr A. G. Martimort à l'occasion de ses 40 années d'enseignement et des 20 ans de la Constitution «Sacrosanctum Concilium» (Paris 1983) 652–662. История праздника Преображения остается одним из наиболее загадочных вопросов исторической эортологии. Итоги последних лет изучения собраны (хотя и не полностью) в: F. Refoulé, Jésus, nouveau Moïse, ou Pierre, nouveau Grand Prêtre? (Mt 17, 1–9; Mc 9, 2–10) // Revue théologique de Louvain 24 (1993) 145–162.

<sup>77</sup> У армян в августе есть только праздник Успения, но нет Преображения, которое празднуется на 4 недели раньше; у евстафиан не было Успения — они не знали этого праздника вообще (см.: da LeoneSSA, Un trattato... и Лурье, Три типа..., с. 295, прим. 76). Впрочем, у армян остается аналог августовского «Преображения» (точнее, праздника Кушей) — Շղիպիտ (Сияние), воспринимаемое в субботу (!) накануне Успения (оно у армян всегда в воскресенье) видение св. Григорием Просветителем Небесной Скинии над Эчмиадзином.

<sup>78</sup> Предложенный издателем перевод ժԳԾԱ: («dei tempi») возможен в принципе, но не подходит к данному случаю, где, как я надеюсь показать, соответствующее слово употреблено именно в буквальном значении.

<sup>79</sup> իՂԻԿՂԻ: см.: DILLMANN, Lexicon... Col. 854 («quadrantes annorum»).

<sup>80</sup> В переводе издателя вместо объяснения термина իՂԻԿՂԻ: стоит ссылка на DILLMANN, Lexicon... Col. 859, откуда мы узнаём, что кекрос — это 1/60 часть дня. Таким образом, взятая пятькратно, она даст 1/12 дня, т. е. 1 час — «ступень (ступень) молитвы», совершаемой в рамках суточного круга по часам.

<sup>81</sup> ԺՈՒԻ: ՈՂՈՒԻ:, с постоянным для этого корня употреблением խ вместо օ; ср. выше, раздел 2.1, ԶԽԾԶԻ:.

ром здесь речь (ясно, что он образуется 7-кратным повторением этого «круга суббот»)? Если допустить, что «круг суббот» означает седмицу дней, то множественное число слова «суббота» становится непонятным при единственном числе слова «круг»: ведь тогда в одном круге суббота может быть только одна, а если речь идет о многих кругах суббот (о 7 кругах, образующих юбилей), то тогда и слово «круг» должно иметь форму множ. числа. Другое объяснение состояло бы в том, что сам «круг» содержит несколько суббот, а 7 «кругов» образуют «юбилей». В эфиопской хронологии подобный «круг суббот» нам известен: это седмица седмиц<sup>82</sup>. Итак, останавливаемся на том, что в данном колофоне, наряду с подразделениями времени внутри года и внутри дня, упоминаются меры счета дней: суббота (= седмица), круг суббот (= 7 суббот) и юбилей (= 49 суббот).

Этот вывод подтверждается другим колофоном, предпосланным этой же проповеди [1, vol. 532, p. 287; vol. 533, p. 160]. Здесь упоминается о «рождении тынтийона» «в седьмом круге (ሰባብ: ምእዋድ:)<sup>83</sup>. Тынтийон определяет день недели, на который приходится первый день года (1 магабита). Если счет кругов суббот начинается с осенних праздников<sup>84</sup>, то 1 магабита попадает как раз внутрь седьмого круга.

Итак, колофоны при последнем слове *Книги Таинства* показывают актуальность для традиции, к которой принадлежал авва Георгий, фундаментального понятия предхристианского 364-дневного календаря: юбилея седмиц, «вписанного» внутрь одного литургического года.

В самом тексте проповеди на Преображение «круг суббот» не упоминается; напротив, из текста видно, что автор имеет в виду обычную для Эфиопии (и всего христианского мира, кроме Армении) дату —

<sup>82</sup> См. особ.: S. KAPLAN, Te'ezāza Sanbat: A Beta Israel Work Reconsidered // *Gilgul*. FS R. J. Zwi Werblowsky (Leiden 1987) (*Numen* Suppl., 50) 107–124. Ср. также материал в: ЛУРЬЕ, Три типа...

<sup>83</sup> Комментарий издателя («L'autore si riferisce a calcoli del calendario egiziano-etiopico» [1, vol. 533, p. 160, n. 1]) недостаточен. Он может быть отнесен только к описанию 19-летнего цикла лунного течения, приведенному в этом же колофоне.

<sup>84</sup> Пока что я бы предпочел не строить гипотез относительно той системы счета «кругов», на которую мог ориентироваться авва Георгий. В реконструированной мною схеме египетского 364-дневного календаря (к которому должна была бы восходить подобная схема юбилеев суббот; см. выше) год начинался осенью — так же, как и в позднейших коптском и эфиопском календарях. Это делает предположение о начале счета «кругов суббот» с осени наиболее вероятным.

6 августа (= 13 нахасе)<sup>85</sup>. Таким образом, не может быть речи о том, чтобы само Преображение было подвижным праздником, завершающим юбилей суббот. Но, в то же время, не вызывает сомнения их соотношенность друг с другом: дата «Дабра Табор» должна быть близка субботе, завершающей юбилей. Архаичное содержание проповеди дает дополнительное подтверждение этому. Она направлена против тех, кто отрицает воскресение мертвых. Но конец света, общее воскресение и суд — это традиционное содержание праздника Кушей, с которым связан весь известный нам древний материал, как эртологический, так и новозаветный, относящийся к содержанию христианского праздника Преображения<sup>86</sup>.

Подтверждается ли наш вывод о связи Преображения с юбилеем суббот исторической эртологией? Мне кажется, что таким подтверждением является дата «собрания в месяце месоре» — общего собрания всех насельников пахомианских монастырей в их «столице», обители в Пибав<sup>87</sup>. Всего такие собрания проводились дважды в год (одно на Пасху, другое в месяце месоре = эфиопск. нахасе). Особенностью собрания в месоре было его проведение «наподобие юбилея» (смысл этой фразы до сих пор считался темным), с чином оставления «долгов» и, своего рода, публичной исповеди. При св. Пахомии († 346) точной датой собрания было 20 месоре — ровно неделю спустя после копто-эфиопской даты Преображения 13 месоре / нахасе. Как сейчас будет видно, эта дата также не вполне безразлична для календаря аввы Георгия.

**2.4. Чинопоследование Йом Кунпур 21 нахасе и собрание 20 месоре.** Я уже имел случай заметить, что описанное в *Житии* знаменитое видение аввы Георгия, в котором он получает из рук Богоматери

<sup>85</sup> Видно из объяснения выражения *по днех шести* (Мф. 16, 28 = Мк. 9, 1) — будто евангелисты считают от начала ромейского месяца август или от еврейского аб (их наш автор отождествляет); 6-е число как раз получается вычитанием 7 из 13, т. е. даты Преображения по эфиопскому календарю [1, vol. 532, p. 299; vol. 533, p. 166].

<sup>86</sup> J. DANIELLOU. La Fête de Tabernacles dans l'exégèse patristique // *Studia Patristica* 1 (1957) (TU 63) 262–279; ср.: S. NÄGELE, Laubhütte Davids und Wolkensohn. Eine auslegungsgeschichte Studie zu Amos 9, 11 in der jüdischen und christlichen Exegese (Leiden—N. Y.—Köln 1995) (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentum, 24). См. также выше библиограф. по Преображению.

<sup>87</sup> В качестве обобщающей работы по истории собрания в месоре пока см.: A. DE VOCÛÈ, Les nouvelles lettres d'Horsière et de Théodore. Analyse et commentaire // *Studia monastica* [Barcelona] 28 (1986) 7–50. Здесь же переводы некоторых еще не изданных коптских текстов.

чашу Премудрости, следует видению Ездры (4 Езд. 14), а хронологически (21 нахасе = 14 августа) оно оказывается, своего рода, евстафианским эквивалентом праздника Успения [3, vol. 492, p. 8–14; vol. 493, p. 6–11]. Чаша Ездры восходит к поздней модификации чина *Йом Куннур*, но и Успение Божией Матери восходит к близкой литургической традиции (в которой присутствуют элементы ветхозаветных праздников *Йом Куннур* и Кушей)<sup>88</sup>. В приписываемой авве Георгию анафоре Богородицы Мария даже отождествляется с Чашей Ездры<sup>89</sup>. Обратим внимание еще и на то, что дата 21 нахасе приходится на восьмой день после Преображения. Это соответствует завершению октавы праздника, восходящего к празднику Кушей — также осьмодневному. Особенно же примечательно то, что параллелизм между восьмым днем Кушей и *Йом Куннур* соответствует тому осмыслению этих праздников, которое прослеживается уже в кн. Неемии (гл. 8–9)<sup>90</sup>. Поэтому сцену видения нужно интерпретировать как завершающее празднование октавы «Дабра Табор» — своеобразный *ацарет* этого праздника.

<sup>88</sup> ЛУРЬЕ, Три типа..., с. 295, прим. 76. В Эфиопии, как и у коптов, Успение обычно празднуется 16 нахасе = 9 августа, где это дата вознесения плоти Богоматери; сама дата Успения (одним днем раньше) празднуется в Эфиопии под названием «Собрание» (вспоминается собрание апостолов к Успению). Даты официального копто-эфиопского календаря получены прямым отождествлением месяцев месоре (нахасе) и августа, тогда как дата из *Жития*, как в нем это эксплицитно заявлено, получена правильным переводом ромейской даты 14 августа в эфиопский календарь. Разбор литургического содержания повествования об Успении Богоматери см. в: F. MANN, Le Récit de la Dormition de Marie (*Vatican grec* 1982). Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne (Jérusalem 1989) (Studium Biblicum Franciscanum. Coll. maior, 33). Пожалуй, самый главный литургический элемент Успения — осмысление Богоматери как Ковчега Нового Завета, «одушевленного Божия Кивота» (ср. особо историю с отсечением рук иудейского священника); отсюда естественно, что богородичное богослужение развивается из переосмысления богослужения над Ковчегом, т. е. богослужения *Йом Куннур*. В то же время, Богоматерь — новая Скиния, и отсюда на Нее переносится богослужение Кушей.

<sup>89</sup> «O Maria, calix intelligentiae Sutuel...» (Sutuel = Салафиил — имя Ездры-автора Апокалипсиса: 4 Езд. 3, 1); цит. по пер. в: A. HÁNGGI, I. PAHL, *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Fribourg 1968) (Spicilegium Friburgense, 12) 201.

<sup>90</sup> VAN GOUDOEVER, Fêtes et calendriers... 64 («Il est intéressant de constater qu'il y a un parallélisme étroit entre le Jour des Expiations... et le dernier jour de la Fête des Tabernacles [en VII/22]»).

Теперь стоит вернуться к добогородичной стадии развития праздника Успения и вспомнить о дате 20 месоре (известно, что при св. Пахомии праздника Успения не было). Это дата «собрания», известного нам сегодня в эфиопской традиции, но уже под другим числом: оно перенесено на канун праздника 16 месоре/нахасе, то есть на 15 число. Однако, согласно древним рассказам об Успении и древней иерусалимской дате собрания апостолов перед Успением, сохраненной в грузинской литургической традиции, такой датой является 13 августа<sup>91</sup>. При переводе ее на копто-эфиопский календарь (именно тем же, обычным, способом, который использован и в *Житии* аввы Георгия для даты 14 августа / 21 нахасе), мы получим как раз 20 месоре. Наличие в евстафианском календаре не одной, а двух праздничных дат, разделенных недельным интервалом, позволяет поставить вопрос о том, не было ли и собрание 20 месоре, согласно уставу св. Пахомия, завершающей датой недельного праздника, т. е. не начинался ли этот праздник за неделю до 20 месоре — что дало бы, кстати, полную аналогию с праздником Пасхи (датой второго годичного собрания пахомиан). Такое предположение позволило бы разъяснить трудное место сандского и бохайрского *Житий* св. Пахомия (SB071): «<...> And again at the season of the harvest they would come till (ሠላ) the twentieth of Mesore to render their amounts to the Great Steward». Думаю, что больше нет нужды, вслед за оо. Г. Квеке и А. Вейё, предположительно переводить ሠላ через «оп»<sup>92</sup>. Лучше всего было бы понимать это так, что собрание начиналось 13 месоре и заканчивалось 20-го<sup>93</sup>.

Итак, окончательно получаем, что до появления праздника Успения в египетской традиции, сохранявшейся у эфиопских евстафиан и запечатленной в документах эпохи св. Пахомия, праздновался юбилей суббот. Это был осьмодневный праздник (или два праздника подряд, 7 дней + 1,

<sup>91</sup> Подробно, с дальнейшей библиогр., см.: VAN ESBROECK, Un canon liturgique géorgien pour l'Assomption de la Vierge // IDEM, Aux origines de la Dormition de la Vierge. XIV. P. 1-18 (ed. princeps).

<sup>92</sup> Перевод А. Вейё, следовавшего за Г. Квеке, цитирую по изд.: A. VEILLEUX, Pachomian Koinonia. The Rules and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples. I-III (Kalamzoo, MI, 1980-1983) (Cistercian Studies Series [= CSS], 45-47); vol. I. The Life of Saint Pachomius and His Disciples (1980) (CSS, 45) 93, 272-279 (n. 2).

<sup>93</sup> Ср. замечание А. Вейё: «If we maintain the normal meaning of the preposition ሕ (till), it is not clear whether this means that the brothers had until the twentieth of Mesore to assemble or that the meeting lasted until the twentieth of Mesore» (VEILLEUX, Pachomian Koinonia... I. 279). Мое рассуждение клонится в пользу второй возможности.

по аналогии с праздниками 15–22 тишири в Ветхом Завете) последний день которого был особенно торжественным, а на предпоследний день приходилось «собрание». Естественно предположить, что празднование «собрания» в месоре имело иудейское происхождение. Дополнительно это подтверждается лишь недавно введенным в научный оборот литургическим материалом традиций иудеев-сефардов. Новолуние (первый день) месяца элул открывает у них период подготовки к *Йом Киппур* (наступающему через 40 дней, в следующем месяце тишири), во время которого совершается чин снятия проклятий и прощения обетов и долгов (последнее в точности совпадает с уставом св. Пахомия). Чин обычно совершается несколько раз, всегда в ночь субботы. Весь период имеет ряд богослужебных особенностей, связанных с *Йом Киппур* (например, трубление в *шофар*; в некоторых из сефардских традиций — также и пост)<sup>94</sup>. Как содержание чинопоследования, так и его положение в календаре не оставляют сомнения в наличии у него общих ветхозаветных корней с пахомианской практикой «собрания» в месоре.

### 3. Varia

*3.1. Калемынто́с и мелькитский епископат в Эфиопии.* В слове на *Дабра Табор* авва Георгий касается важнейшей для его времени дискуссии о новозаветном каноне, резко протестуя против включения в него Климентова *Осьмокнижия*<sup>95</sup>. Он считает эту книгу (впоследствии, как известно, все-таки вошедшую в эфиопский канон) написанной каким-то Йесхаком из Тигре, узурпатором епископского достоинства, поставленным мелькитами.

<sup>94</sup> Н. С. DOBRINSKY, *A Treasury of Sephardic Laws and Customs. The Ritual Practices of Syrian, Moroccan, Judeo-Spanish and Spanish and Portuguese Jews of North America* (Hoboken, NJ, — N. Y., NY, 1986). 309–314. Здесь впервые представлены данные о традициях (сирийских, марокканских, иудео-испанских и испанских и португальских сефардов), передаваемых преимущественно в устной форме. Обряды четырех указанных ветвей сефардов различаются между собой, но я не оговариваю соответствующих подробностей. За указание на этот источник сердечно благодарю специалиста по исторической литургике иудейских традиций Джонатана Сафрена (J. Safren).

<sup>95</sup> В своем переводе соответствующего места [I, vol. 533, p. 169] издатель неверно передает название одной из частей *Сенодоса* Ἀβτελῖς как «Titoli»; следовало перевести «Постановления» (эфиопск. термин восходит через посредство арабского к ἀποτάσεις).



Действительно, каноничность *Осьмокинижия* утверждается в той части эфиопского *Сенодоса*, которая имеет несомненно мелькитское происхождение — в так называемом «мелькитском указателе» (канонов и соборов), открывающем собой *Сенодос* в большинстве рукописей<sup>96</sup>. Мелькитский характер последнего документа выражен столь непосредственно, что в числе признаваемых соборов он не обходит даже Халкидона<sup>97</sup>, а заканчивается VI Вселенским собором. Последнее указывает, что он принадлежит диофелитам, а не монофелитам (которые тоже считались мелькитами).

Как мы знаем, эфиопское *Осьмокинижие* имеет своеобразный состав, точное происхождение которого неизвестно<sup>98</sup>. Он заметно отличается от севирианской редакции, дошедшей на сирийском (кажется, именно ее имеет в виду и прав. 2 Трульского собора (692 г.), в силу которого книга вышла из круга чтения православных как «испорченная еретиками», хотя и подлинная в своей основе). Как бы ни относиться к упоминанию аввы Георгия о мелькитах, ясно, что византийская традиция тут не при чем. Иное дело — какая-то мелькитская традиция негреческого Востока, на которую Трульский собор не мог оказать

<sup>96</sup> Якоб Бейене не обратил внимания на этот документ, известный в печати с 1901 г., а издатель критич. текста *Сенодоса*, хотя и привлекавший постоянно параллели из *Книги Таинства*, не обратил внимания на то, что «мелькитский указатель» содержит то самое мнение, против которого борется авва Георгий как против мнения именно мелькитского. См. крит. изд. эфиоп. версии «указателя»: A. BAUSI, *Il Sēnodos etiopico. Canoni pseudoapostolici: Canoni dopo l'Ascensione, Canoni di Simone Cananeo, Canoni Apostolici, Lettera di Pietro* (Lovanii 1995) (CSCO 552–553; *Aeth* 101–102). 1–6/1–2 (текст / пер.); остальная библиография (в том числе, по мелькито-арабскому оригиналу, а также по другим частям *Сенодоса*, имеющим мелькитское происхождение): A. BAUSI, *Introduzione* [v. 553], p. XVI–XXII.

<sup>97</sup> BAUSI, *Il Sēnodos etiopico...*, v. 552, p. 5. Начиная с этого собора, исчезает обязательное до тех пор упоминание города, в котором заседал собор; собор даже не назван «четвертым» (хотя перед ним Ефесский был «третьим», а за ним следуют «пятый» и «шестой»). Здесь упомянуто о «29» правилах этого собора (есть и др. варианты — вместо «30» греческих собраний), но подобные расхождения типичны для данного документа и для всей арабо-мелькитской канонической традиции.

<sup>98</sup> R. W. COWLEY, *The Identification of the Ethiopian Octateuch of Clement, a its Relationship to the Other Christian Literature* // *Ostkirchlichen Studien* 27 (1978) 37–45. Сейчас начато критич. изд.: A. BAUSI, *Фальсификат: Il Qatēmentos etiopico «La rivelazione di Pietro a Clemente»* I libri 3–7 (Napoli 1992) (Studi Africanistici. Ser. Etiopica, 2).

влияния, и где каноничность *Осьмокишия* (согласно апостольскому прав. 85) не должна была ставиться под сомнение<sup>99</sup>. Можно ли относиться всерьез к предположению о мелькитском епископе в Эфиопии в XV в.? Здесь не место исследовать этот вопрос всесторонне, но зато можно указать на те факты, которых достаточно, чтобы ответить положительно.

Некоторые эфиопские рукописи на Синае однозначно удостоверяют существование в Эфиопии мелькитского духовенства и богослужения на эфиопском языке в XIV–XV вв. Так, колофон рукописи № 4 (1429 г., Амхара) указывает на ее принадлежность «грешному Клименту, священнику по имени, брату Петра священника, мелькиту». В рукописи № 6 (1359 г.) более поздняя приписка датирована временем патриаршества греческого патриарха Александрии Афанасия IV (перед 1435 г.)<sup>100</sup>. Упоминание православного патриарха доказывает немонофелитский характер общины, что сходится и с данными «мелькитского указателя» *Сенодоса*. В том, что эта община должна была иметь епископское возглавление, и даже более — в том, что Эфиопия представляла собой митрополичий округ Александрийского мелькитского патриархата, разделенный на несколько епархий, — убеждаемся из *Notitia episcopatum*, написанных египтянином Юсифом на арабском языке ок. 1316 г.<sup>101</sup> Не было бы ничего удивительного в том, если бы какая-то редакция климентова *Осьмокишия* считалась у эфиопских мелькитов аутентичной.

**3.2. Эфиопия и Армения против Сирии и Египта.** Слово на *Дабра Табор* содержит и еще одно примечательное место. Желая обосновать свое воззрение относительно формы совершения Евхаристии, авва Георгий передает свой разговор с армянским священником. Этот священник рассказал ему, какие апостолы проповедывали

<sup>99</sup> См. подробно: В. М. ЛУРЬЕ, Святой Кирилл перед мощами святого Климента // FS проф. В. Тылкова-Займова. София (в печати). Точный состав монофелитского *Осьмокишия* св. Климента остается, разумеется, неизвестным.

<sup>100</sup> М. КАМИЛ, Les manuscrits éthiopiens du Sinaï // *Annales d'Éthiopie* 2 (1957) 83–90, особ. 87, 89–90. Годы патриаршества Афанасия IV точно неизвестны.

<sup>101</sup> В качестве автора текста он называет Александрийского патриарха Х в. Евтихия. За недоступностью для меня изд. арабского текста цитирую по пер. Н. Hilgenfeld'a в: Н. GELZER, Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverszeichnisse der orientalischen Kirche // *ByzZ* 2 (1893) 22–72, особ. 36–40, цит. 37: «Der 5. [Sitz] des Metropolit von ḤBŠH und dessen übrigen Provinzen».

в Армении<sup>102</sup>, показал книгу, написанную армянскими буквами, и зачитал оттуда относительно Евхаристии то, чему якобы научили армян апостолы. Для евстафианской традиции подобная ссылка именно на армян как на посредников в передаче апостольского предания вполне характерна<sup>103</sup>. Евстафиан, включая авву Георгия, объединяла с армянами общая юлианитская традиция, которая и отделяла их от всего остального монофизитского мира. В этом последнем преобладающим элементом к тому времени давно уже стало сирийское яковитство. Армяне уже не имели с сирийцами никакого общения<sup>104</sup>. Данный пассаж аввы Георгия интересен тем, что и он имеет антисирийскую тенденцию.

Армянский священник рассказывает, будто апостолы заповедали совершать Евхаристию на чистом хлебе, без соли и без елей, и на воде, смешанной с вином [1, vol. 532, p. 304; vol. 533, p. 168–169]. (В Армении, с которой тогдашние эфиопы имели весьма оживленные сношения, никто, кажется, не служил ни на хлебе вместо опресноков, ни на растворенном вине вместо чистого. Я все же думаю, что мы имеем здесь дело не с обманом, а с привычкой евстафиан освящать авторитетом Армении все самое правильное). Поскольку растворенное вино и квасной хлеб на Востоке были в употреблении повсеместно, то очевидно, что полемический смысл пассажа заключается в запрете примешивать в тесто соль и елей, и сам этот пассаж вписывается в линию известной полемики о форме Евхаристии, начатой против сиро-яковитского патриарха Иоанна Бар-Шушана (1064–1073) сразу с коптской и с армянской сторон<sup>105</sup>. Отвечая своим противникам, Иоанн Бар-Шу-

<sup>102</sup> См. раздел 3.2.1.

<sup>103</sup> См. рецензию на монографию Лузини в этом номере *ХВ*.

<sup>104</sup> См. подробно: E. TER-MINASSIAN, *Die Armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den Syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jh.* (Leipzig 1904) (*TU* 26.4).

<sup>105</sup> См.: F. NAU, *Lettre du Patriarche Jacobite Jean X (1064–1073) au Catholique Arménien Grégoire II (1065–1105)* // *ROC* 17 (1912) 145–192. Об одновременном конфликте по тому же поводу с коптским патриархом Христулом (1047–1078) см.: J. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis...* (Roma 1721) Т. II. 80–81, 144–145, 356; E. RENAUDOTIUS, *Liturgiarum Orientalium Collectio* (Francoforti ad Moenum 1847<sup>2</sup>) Т. I. 174–175; Т. II. Р. XXI–XXII. В XIII в. (после завоевания Египта Саладином и изгнания оттуда армянского патриархата в 1168/69 г.) копты примирились (или смирились) с сирийской точкой зрения в этом вопросе, равно как и почти во всех других вопросах догматики и литургики; в то же время их отношения с армянами нарушились. Поэтому позицию аввы Георгия нужно квалифицировать как столь же антисирийскую, сколь и антикоптскую.

шан писал, что елеем знаменуется Святый Дух, тогда как тестом, закваской, водой и солью — четыре элемента материи. Я предполагаю, что в подобном особом знаменовании для Св. Духа коптские и армянские богословы, воспитанные в дамианитской или похожей традиции, должны были усмотреть разделение Троицы; таким образом, в данном споре, хотя и на литургическом языке, должна была себя выразить догматическая полемика.

*3.3. Армения — новый Рим?* Вернемся ненадолго к диалогу аввы Георгия с армянским священником. В нем оказывается, что Армению посетили Петр и Павел, а окончательно просветил ее евангелист Лука. В армянских источниках подобное мнение неизвестно (нужно, впрочем, сделать поправку на плохую изученность источников, представляющих крайнюю юлианитскую традицию). С другой стороны, в древнейшей (восходящей к IV в.) традиции, хорошо засвидетельствованной и в Армении, и в Эфиопии, связывающей происхождение патриархов с проповедью одного из четырех евангелистов, апостолу Луке отводится именно Рим<sup>106</sup>. Первоначальная проповедь христианства Петром и Павлом и утверждение его евангелистом Лукой — это атрибуты Рима, причем, взятого в значении первенствующего престола (в традиции, о которой мы говорим, первенство Рима утверждалось даже в смысле юрисдикционном, аналогично власти митрополита над епископами<sup>107</sup>). У аввы Георгия это переносится на Армению. Это заставляет задуматься над тем, не было ли евстафианское движение в юрисдикции епископов Восточной Армении?

<sup>106</sup> Эта традиция составила ту, более древнюю, основу, на которой сформировалась византийская теория «пентархии». См. подробно: M. VAN ESBROECK, *Primauté, patriarchats, catholicossats, autocéphalies en Orient* // *Il Primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico. Roma, 9-13 Ottobre 1989* / A cura di M. Maccarrone (Città del Vaticano 1991) (*Atti e documenti*, 4) 493-521.

<sup>107</sup> Это соответствовало структуре церковного управления, созданной в середине IV в., в период арианских смут. В Византии она разрушилась, не успев сложиться, но ее отчетливые следы сохранились в некоторых восточных традициях. Так, в сирийской редакции канонов Маруфы, еп. Майферката (ок. 400 г.) административная власть Римского епископа над всеми прочими заявлена совершенно прямо. См.: VAN ESBROECK, *Primauté...*

Известный эпизод *Жития Евстафия* — встреча в Египте с армянским патриархом, изгнанным из своей страны за веру, — как будто, подтверждает, что в Армении еще в XIV в. могла существовать юлианитская иерархия, отдельная от иерархии господствующего католикосата в Сисе<sup>108</sup>.

3.4. «Ромейский» язык. Издатели *Жития и Книги Таинства* сделали одну и ту же ошибку, отнеся выражения «по-ромейски» (ՌԵՄԵՅԻՆԻ) и «на языке ромеев» (ՌԴՆԸ: ԸՄԵՅԻՆԸ), к латинскому языку, а не к греческому<sup>109</sup>. Между тем, это выражение восходит к самона-

<sup>108</sup> Данное известие *Жития Евстафия* может, разумеется, и не быть вполне точным. Так, армянский «патриарх» пребывал в то время в Иерусалиме, но здесь явно идет речь о главе Армянской церкви — католикосе, — изгнанном из своей страны. В XIV в. только один армянский католикос посещал Египет — Константин IV (1323–1326) сразу после своего избрания в 1323 г. Цель визита была чисто политическая (договориться об условиях тяжелого для Киликийской Армении мира с султаном Египта). Вполне возможно, что у армянских юлианитов с личностью нового католикоса, сменившего последовательного униата Константина III (1307–1322), связывались какие-то надежды (ср. выше, разд. 1.2, о сборнике проповедей Мхитара Саснеци, обращенном в 1321 г. к Константину III), но, по всей видимости, краткий период его католикосата не принес ничего особенного. (См., напр.: Г. Г. МИКАЕЛЯН, История Киликийского армянского государства (Ереван 1952); С. MUTAFIAN, Le Royaume Arménien de Cilicie. XII–XIV<sup>e</sup> siècle [Paris 1993]). Против того, что в *Житии Евстафия* речь может идти о Константине IV, говорит хронология: современным коптским патриархом Александрии называется Вениамин (1327–1339), а само пребывание Евстафия в Египте приходится на 1337–1339 гг. (TADDESSE TAMRAT, Church and State in Ethiopia... 207). Итак, рассматриваемое сообщение *Жития Евстафия* нужно считать либо очень сильно искаженным отголоском визита в Египет Константина IV, либо — что гораздо более вероятно — свидетельством о наличии у армян отдельной юлианитской иерархии.

<sup>109</sup> В *Книге Таинства* речь идет об этимологии имени «Петр» — от «ромейского» (а не латинского, как поясняет издатель) ՔԻՏՈՍ = pétros [1, vol. 532, p. 65; vol. 533, p. 39]. В *Житии* в качестве «ромейского» слова выступает сирийское название августа — «аб» (ԱԲ) [3, vol. 492, p. 8; vol. 493, p. 6] (ср.: ЛУРЬЕ, Три типа..., с. 295, прим. 76). Но уже в коптской календарной традиции сирийские названия месяцев именовались «ромейскими»; см.: G. SOBHY BEY, The Coptic calendrical computation and the system of epacts known as حساب الانبسطي «The Epact of Computation» ascribed to Abba Demetrius the XIIth Patriarch of Alexandria // *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 8 (1942) 169–199; 9 (1943) [1944] 237–252, особ. таблица соответствия «греческих» (الروم), букв. ромейских) (в действительности, сирийских) месяцев коптским, с. 247 (текст), 183 (пер.).

званию византийцев; в Эфиопии оно было употребительно для тех слов, которые там считали греческими. На эту ошибку стоит обратить внимание, поскольку она проникла и в некоторые словари<sup>110</sup>.

#### 4. Заключение

1. Публикацией основных источников, относящихся к богословской и церковной деятельности аввы Георгия, созданы предпосылки для гораздо более систематического изучения церковной жизни Эфиопии. При этом нужно будет уделить больше внимания юлианитской традиции (к которой принадлежал сам авва Георгий), а также традиции автохтонной мелькитской. Начинает представляться реальной перспектива проследить связь различных явлений эпохи ранних Соломонидов с догматическими и литургическими традициями Византии и остального Христианского Востока и даже с эпохой первоначального христианства.

2. Говоря о специфике понимания монофизитства в Эфиопии и рассматривая догматические споры внутри этой части монофизитского мира, нельзя ограничивать свое внимание горизонтом одной только эфиопской культуры. Догматические предания, всегда связанные и с какими-то литургическими, аскетическими и другими особенностями, живут хотя и *внутри* тех или иных культур, но *не в рамках* этих культур; вполне естественно, что они суть явления надкультурные. Не может быть «эфиопского» монофизитства. Может быть — продолжение, скажем, севирианско-дамианитской или петритской или гаианитской традиции в эфиопской культуре. Сама по себе, каждая из этих традиций несет какой-то свой изначальный «культурный багаж», обусловленный средой ее формирования, который, в свою очередь, во многом предопределяет ее собственно эфиопские формы — подобно тому, как центр кристаллизации будет влиять на вид образующихся на нем кристаллов. Что касается крайне-юлианитской традиции евстафиан и аввы Георгия, то ее архаизирующий характер едва ли может быть следствием простого консерватизма. Гораздо более вероятной мне представляется «вторичная архаизация», обусловленная происхождением от течений, подобных ааронитскому.

<sup>110</sup> LESLAU, Comparative Dictionary of Ge'ez... 472, s. v. romāyēsti: 'Latin' (с ссылкой на эфиопско-амхарский словарь Алаки Таййа). Ошибка тем более странная, что данное слово вполне корректно разъяснено у Дильмана (как и соотв. греческое, оно может означать и «латинский (= римский)», и «ромейский»); DILLMANN, Lexicon... Col. 1412.

## ИДЕЯ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ И МЕЖНАЦИОНАЛЬНОГО СОГЛАСИЯ В АРМЯНСКОЙ КНИЖНОСТИ XII–XIII ВЕКОВ

*Посвящаю памяти брата и ученика моего —  
доктора филологии, арменоведа-византиниста К. М. Мурадяна*

Три десятка лет назад ныне покойный арменовед Акоп Анасян в одной из рукописей Матенадарана (№ 8356, переписанной в 1322 г. с автографного экземпляра в пустыне Камрик в Киликии) обнаружил, издал, а затем и переиздал<sup>1</sup> послание Вардана Айгекци «Назидание злословящим крикунам», представляющее несомненный интерес для истории армянской средневековой литературы. Авторская характеристика «злословящие крикуны» относится к тем армянам, сирийцам и грекам из кантона Длук, кто «ради исполнения сатанинской воли» предаются безумию этнической и конфессиональной вражды, «ибо армянин говорит: я добрый и избранный христианин, и бессмысленно хулит ромеев и сирийцев. А ромей говорит, что я народ первый святой и сведущий, и праведной веры, а армяне и сирийцы не [придерживаются] христианских обычаев и не имеют удела перед Богом, и так хулят и бранятся. А сириец говорит с тайным коварством и лицемерием: я избранный христианин и [лишь] моя вера непорочна и порядки святы, а армянин и ромей исполнены злой схизмы, чужды Богу И не знают Иисуса Христа, и унаследуют ад». И пока каждый превозносит свою веру и порядки, «приходит халиф из Вавилона и судья из Халапа и порицают вас... и говорят, что все вы — христиане — чужды Богу и не познаете его».

Вардан Айгекци, упрекая, назидает и, осуждая, увещевает, что все вы — армяне, сирийцы, греки «призваны одним Христом и крещены в одной купели, просвещены одним Отцом и одним Святым Духом, и, однако, попрекаете и хулите друг друга ... отчего не взглянете на дом мусульманский, на то, на сколько народов разделены они по языкам, но пребывают в мире и любви друг к другу а одном законе и порядке, который установил и назначил им предводитель их Мухаммед». В основе суждений Вардана Айгекци лежит трезвое ощущение времени, а не

<sup>1</sup> «Базмавэп», 1968, № 7–12, «Эчмиадзин», 1969, № 7–8, «Малые труды», 1987.

традиционное стремление к размежеванию: «О, глупцы и безумцы, не знаете, что не время сейчас испытывать веру или подтверждать... Какова она сегодня, то мы и имеем». Следовательно, излишни споры о том, кто раньше «познал Христа», и кто непорочен в вере и порядке: «Итак, молю вас, дети мои, всякий народ в литургии, праздниках, постах, Крещении держитесь пределов и обычаев, порядков своей Церкви и живите и любви друг к другу, дабы Христос почил в вас... и о порядках церковных не рассуждайте, не вступайте в споры и не волнуйтесь». Смутьяны же армяне ли, греки или сирийцы — по убеждению Айгекци, глаголят устами сатаны, «ради Бога, — продолжает он, — молю вас, прекратите ропот и злословие», тем более, что «сатана не оставил беспорочными и нетронутыми ни Церковь, ни народ, ни человека, а отравляя ядом, осквернил все народы и церкви», «и если и есть что-либо плохое в церквях христианских, то не им в грех это вменяется, ибо люди малоумны, а сатана лжив и коварен...»

Все вышесказанное можно считать на редкость четким и убедительным примером средневекового проявлений идеи межэтнической толерантности и результатом развития идей и взглядов деятелей предыдущего поколения Киликийской Армении Нерсэса Шнорали, Нерсэса Ламбронаци, Григора Тха (Отрока). Речь идет не столько о новозаветном изречении: «Все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса... Неть уже иудей, ни еллина» (Галат. 3:26–28), сколько об идейной позиции деятеля, живущего в полиэтнической и поликонфессиональной исторической среде.

Мы, пожалуй, затрудняемся назвать в современных Вардану Айгекци литературах Христианского Востока высказанные с такой определенностью призывы и побуждения к согласию. Публикацией данного послания и выявлением «Книги убеждений и корня веры» того же автора А. Анасян, по существу, открывает после Н. Я. Марра новый этап в изучении наследия Вардана Айгекци. А. Анасян, однако, не задается целью выяснить, уникально ли послание Айгекци, написанное между 1210 и 1215 годами, или аналогичные вопросы и взгляды высказывались еще кем-либо в армянской литературе, имеет ли Айгекци предшественников и последователей. Правда, в одной опубликованной позже заметке<sup>2</sup> он упомянул Нерсэса Шнорали в качестве идейного предшественника Айгекци, но это было сделано вскользь. Поэтому нам представляется необходимым выяснить — является ли послание Айгекци частным случаем, обусловленным конфессиональ-

<sup>2</sup> «Навасард», 1983, март.



ной обстановкой, сложившейся между различными этническими общинами в области Длук (Сирия), или это новая концепция, усвоенная армянским ученым миром в целом. Оправдан ли выдвинутый в начале века Н. Адонцем тезис, согласно которому армянская догматическая литература XII–XIII веков своим богатством отчасти обязана партийным распрям и столкновениям, происходившим между двумя центрами — Киликией и севером Армении. По оценке Н. Адонца идея церковной унии находила отклик у представителей церкви, воспитывавшихся в новых — Киликийских пределах, насыщенных западным духом, тогда как ученые Северных краев заняли в вопросах вероучения крайнюю позицию, противопоставляя либерализму киликийцев преданность Санаинской школы заветам прошлого<sup>3</sup>.

Итак, киликийскому крылу армянских литераторов Н. Адонцем, а также Л. Меликсет-Беком, И. Абуладзе и другими противопоставляется *консервативное крыло* «армянских ученых Северных краев», которое представляли Григор Тутеорди, Давид Кобайредзи, Мхитар Гош и т. д. Новонайденное послание Айгекци полностью попадает под характеристику «либерального», значительно расширяя положительный смысл этого термина, однако, как мы увидим ниже, несколько не подчеркивая «консерватизма» другого крыла.

\* \* \*

Обстоятельства сложились так, что в период Халкидонского вселенского собора в 451 г. Армения была вовлечена в войну с зороастрийским Ираном и лишена возможности участия в его работе. Позже, на поместных Двинских соборах 506 и 555 гг., догматы Халкидона были идентифицированы армянским духовенством с толкованиями Нестория и отвергнуты. Возможно, подобная вероисповедная позиция, разделяемая в тот период также Грузинской и Албанской церквами, отчасти была обусловлена политикой «Энотикона» Зинона<sup>4</sup>. Однако, этот период согласия оказался кратковременным, и к концу VI века Грузинская Церковь фактически признала орос Халкидона, а в самой отошедшей к Византии части Армении стараниями Маврикия был основан Аванский халкидонитский католикосат.

<sup>3</sup> Брокгауз-Ефрон, Новый Энциклопедический Словарь, т. III, С. 652–653.

<sup>4</sup> Ср.: Е. Г. Тер-Минасян, Историко-филологические исследования (Ереван, 1971) стр. 31–44, 88–118 (на арм. яз).

VII век характеризуется внутриармянской борьбой между приверженцами двух основных толков — халкидонитов и антихалкидонитов. Официально этому противоборству был поставлен конец на созванном в 726 г. в Мандикерте соборе Армянской церкви с участием сирийцев-монофиситов. С этого периода можно говорить уже о существовании реальной *национальной* церкви в Армении с ее собственными догматами, сводимым по сути дела к постановлениям трех первых Вселенских соборов. Считая халкидонский догмат о двух естествах Христа отходом от Православия, Армянская церковь традиционно именует себя «*աղայիրա*» (ортодоксальной) и возводит свое начало к апостольской эпохе (почему и в Новое время она стала называться Апостольской).

Говоря об особенностях жизни Армянской церкви, следует обратить внимание на следующие обстоятельства:

(1) география страны определила место армян на перекрестке столкновений политических, хозяйственных и культурных интересов двух противоборствующих держав — Ирана и Византии. Тогда, когда конфессиональная ориентация страны способствовала сношениям с одной, то тут же усугубляла вражду с другой;

(2) начиная с третьей декады V в. в длительные периоды «отсутствия государственности» Армянская церковь функционировала как единственный общенациональный институт, регулирующий, кроме духовной жизни Армении, все ее сношения с внешним миром. Этот факт, как и следовало полагать, создал особую юрисдикцию церковной организации, вызывая специфическую реакцию как внутри страны, так и за ее пределами;

(3) т. н. национализация церкви существенно повлияла и на ее епархиальный строй. Включенные в состав Византии и Ирана провинции Армении, а также армянские поселения в других сопредельных и отдаленных странах, подчинялись юрисдикции католикосата, где бы он ни находился, разумеется в том случае, если они придерживались монофиситства и считали себя паствой св. Григория Просветителя. Это значит, что противостояние не определялось политико-административными границами Армении, способствуя активизации обратной, т. е. антимонафиситской (=антиармянской) реакции в церковных и государственных кругах соответствующих стран. Нередко это приводило к открытым вероисповедным гонениям и вынужденной миграции армянских церковнослужителей. Так было, в частности, в Византийской империи в X (при императоре Романе /919–944/) и XII веках (1186г.), о чем рассказывают историографы Асолик, Михаил Сириец, Вардан Великий и другие, об этом же свиде-

тельствует надпись из Ахпата<sup>5</sup>. В одном случае в Армении нашли пристанище 40, в другом — 1600 духовнослужителей. В силу такого положения вещей вопрос конфессиональной ориентации Армянской церкви приобретал четко выраженную политико-культурную окраску и занимал не только духовенство. В самом деле, армянский этнический элемент, играющий заметную роль в жизни Византийского общества, не консолидировался с ним организационно и конфессионально, что беспокоило в Константинополе не только патриархов. И поскольку гонения и насилие не приводили к желательным результатам, обсуждение вопроса было перенесено в плоскость мирных переговоров в надежде убедить партнера в принятии догмата ортодоксии. Так было, в частности, при армянском католикосе Иоанне Габеленаци в 570-х годах, когда был созван собор в Константинополе (о нем повествуют Иоанн Эфесский и *Narratio...*), то же имело место в патриаршество Фотия. «Книга посланий» (*Գիրք թղթոց*) сохранила письмо Константинопольского патриарха на имя князя князей Ашота Багратуни с предложением обсудить вопрос церковной унии<sup>6</sup>. Более обстоятельно об этом же говорится в Послании, адресованном католикосу Захарии (855–877). В колофоне, оставленном переводчиком послания на армянский язык, читаем: «В 311 г. (=862) армянского летосчисления отправил Фотий, патриарх Константинопольский, архиепископа Никейского Вахана в Армению к католикосу армян Захарии для единения в вере»<sup>7</sup>. Из этих посланий видно, что в обсуждении вопроса немалую заинтересованность проявляла и армянская сторона, и это вполне понятно как по конфессиональным, так и политико-культурным соображениям.

Кстати, претензии патриархов Константинопольских сводились не только к проблемам догматического порядка, но и затрагивали вопрос юрисдикции. Согласно 28-му правилу Халкидонского собора патриарх Нового Рима должен был считаться патриархом всех христиан Востока, с чем никак не соглашались антихалкидонски настроенные персы-христиане, сирийцы-яковиты, армяне-монофиситы. Отзвуки этих канонизированных притязаний византийской церкви достаточно отчетливо слышны в ответном послании самого Фотия Ашоту Багратуни, сохранившемся в греческом оригинале<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> См.: С. Г. Бархударян, Нововыявленная надпись из Ахпатского монастыря // Эчмнадзин 6 (1967) 56–61 (на арм. яз.).

<sup>6</sup> Գիրք թղթոց. Երկրորդ հրատարակություն (Jerusalem, 1994) 515–523.

<sup>7</sup> Handes Amsoreay, 1968, 65–100; 129–156.

<sup>8</sup> PG 105, 528–605.

Таким образом, дискутировались вопросы и догматические, и иерархические, однако существенно то, что и те и другие не отрицали злободневности церковной унии особенно в период военных успехов Халифата и перед лицом распространения конкурирующей религии — ислама. Фактически проявлением такого рода озабоченности можно считать созванный в 862 году в Ширакаване (Еразгаворсе) церковный собор армян при участии Представителя Фотия — архиепископа Ваана. Далее в колофоне, оставленном переводчиком письма Фотия читаем: «Католикос Великой Армении Захария в Ширакаване созвал на собор множество епископов и иереев пред спарапетом армян Ашотом, ибо он там стоял лагерем со своим ополчением, которое было собрано из-за восстания северных краев. Там находился и сириец Нана (Нони), великий диякон и философ знаменитый. На этом соборе огласил сие слово архиепископ Никей Вахан»<sup>9</sup>.

Сам факт созыва собора с участием представителя патриарха и обсуждением содержащихся в его послании вероучительных положений является уже проявлением склонности к диалогу, расположением к конфессиональной толерантности. И действительно, в 15 пунктах принятого к концу собора постановления содержатся четко выраженные уступки с обеих сторон. Но главное — нет взаимных обвинений, категоричности опровержений, более того, в 13 и 14-ом пунктах открыто заявлено, что толкование догмата Халкидонского и последующих соборов является делом совести и убеждений самого верующего. Проклятию предаются и те, кто становятся халкидонитами из корыстных соображений, и те, кто принимая соответствие установок Халкидона апостольским и пророческим преданиям, вместе с Несторием прокинает или злословит их<sup>10</sup>.

Таким образом, армянская церковь выработала идеологию сосуществования как организационно, так и конфессионально, хотя когда век спустя католикос Вахан проявил склонность и к обрядовой «халкидонизации» (применение икон при богослужении), Анийский собор 966 г. лишил его сана главы церкви. И все таки, веротерпимость и свобода убеждений, провозглашенные собором в Ширакаване, становились вероисповедной нормой, находя поддержку и отражение в литературе. В этом

<sup>9</sup> Handes Amsoreay, 158–159.

<sup>10</sup> Более обстоятельно см. П. Ананян, Переписка арм. католикоса Захарии и князя-князей Ашота с патриархом Фотием и папой Николаем 1-м (Венеция, 1992) 41–56 (на арм. яз.).

можно убедиться вникнув в суть речей самого Захарии Дзагеци<sup>11</sup>, а также крупнейшего мистика X века Григория Нарекаци. Известно, что отец Григория Хосров Андзеваци, ближайший соратник католикоса Анании Моксици, из-за халкидонитских убеждений был отлучен от церкви<sup>12</sup>, но его сын продолжает восхвалять Византийскую империю и благожелательность императоров Василия и Константина<sup>13</sup>, что, по словам В. Ацунни, никак не согласуется с позицией противника греков-халкидонитов<sup>14</sup>. В духе постановлений Ширакаванского собора и даже смещенного католикоса Ваһана оценивает Нерсэс Лабронаци не только царей армянских и архимандритов, но и самого Григория Нарекаци, «наделенного Божией благодатью, величайшего, подобного ангелу во плоти»<sup>15</sup>.

Универсальность позиции армянского духовенства и властвующих мужей можно проследить и по фактам их сношений с остальным христианским миром. Папа Николай считает нужным поделиться с тем же Ашотом Багратуни своими соображениями и оценкой того, что происходит в константинопольском патриархате, говоря в частности о мотивах отстранения патриарха Игнатия и о деяниях Фотия<sup>16</sup>. Примечателен пассаж, в котором папа упрекает армянского князя в невмешательстве в конфессиональную ориентацию покоренных им «варварских народов» и краев. А это значит, что князь практически придерживался курса собора, созванного в Ширакаване.

Полны политико-культурного резона попытки урегулирования вероисповедных разногласий между этими двумя этническими мирами со стороны армянских и грузинских духовных деятелей и царствующих особ. С этой целью проводились дискуссии в Гритале при Баграте IV (1047), направленные на конфессиональное единение армян и грузин, немаловажные инициативы царя Давида Строителя (1089–1125 гг.), созвавшего представительный собор и успокоившего «ясной и мирной речью»<sup>17</sup>. В интерполяции средневекового армянского переводчика под-

<sup>11</sup> Հռւանդէս Դժպգեցի / Աշխ. Պ. Անանեան (Վենետիկ, 1995).

<sup>12</sup> См.: Арапат (1897) 276 (на арм. яз.).

<sup>13</sup> См.: его «Славословие Апаранскому кресту» Свод сочинений, (Ереван) // 372–375 (на арм. яз.).

<sup>14</sup> Vazmanver (1928) 4.

<sup>15</sup> «Послание...», 158.

<sup>16</sup> АНАНИЯ, ук. соч., 87–93.

<sup>17</sup> ქართლი ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი. რედ. ი. აბულაძის (თბილისი, 1953). (Древнеармянский перевод *Картлис Цховреба*, изд. И. Абуладзе (Тбилиси, 1953)) 254–255.

черкивается любовь картлийского царя к народу армянскому и к его церкви, уделяется особое место духовнику Иоанну Ахпатечи (Саркавагу), «пред которым исповедовал он грехи свои». Диалог с грузинским духовенством продолжался и в дальнейшем (соборы в Лорэ и Ани в начале XIII в.).

Таким образом, и армянская церковь, и армянские книжники нашли в себе силы не изолироваться от остального христианского мира, не замкнуться в рамках феодального партикуляризма и, сохраняя свою т. н. национальную конфессию, выработать теории межэтнической и межконфессиональной толерантности.

\* \* \*

Непосредственный идейный и хронологический предшественник Вардана Айгекци — Нерсэс Ламбронаци, трактат которого «Послание укрепленному Христом властителю нашему самодержцу Леону от убогого Нерсэса, священнослужителя святой церкви в Тарсоне», написанное в 1194–1195 гг. посвящен изложению межцерковных, догматических и обрядовых вопросов<sup>18</sup>. В частности, рассматривая возможность контакта с греческой, латинской, сирийской церквями он, не колеблясь, объявляет: «Второе мое отступление заключается в том, что я общаюсь со всеми христианами. Да будет известно сведущим критикам, что христианские народы кое в чем различаются между собой. Но милость Божья укрепила меня сознательно пренебречь их суетным обычаем и предпочесть любовь, и армянин для меня таков же, как и латинянин, и латинянин, как эллин, эллин, как египтянин, и египтянин, как сириец. Следовательно, если бы я был поборником одного народа, разве общался бы я с остальными! Но я смешиваюсь с теми, кто враждебен друг к другу, я совершенно не боюсь [этого] как апостол Христов, и знаю слово, которое могу сказать каждому, кто спросит, ибо я поступаю по справедливости и любовью Христовой расторгну все препоны, чем и благославлю церкви и латинян, и эллинов, и сирийцев или в Армении; и в этом я неизблем, и их устои неизменны»<sup>19</sup>.

Ламбронаци по существу отвергает этническую и догматическую замкнутость и партикуляризм, называет «суетными обычаями» конфессиональные и ритуальные различия, разделяющие христиан, и «созна-

<sup>18</sup> Синодальное слово, послания и речи Нерсэса Ламбронаци — епископа Тарсонского (Венеция, 1838) 203–204.

<sup>19</sup> Ук. соч., 215–216.

тельно пренебрегает» ими. Важно подчеркнуть, что наш автор не чувствует себя одиноким, упоминая единомышленников, действующих в различных провинциях и епархиях Армении, из чего следует, что либеральные идеи не замыкались в границах Киликийской Армении. Вновь обратимся к Ламбронати: «...Итак, если ты по своему благочестию удостоил их (т. е. противников межэтнического общения. — П. М.) ответа, то я — по знанию своему — нет, [ибо] научены мы ни отвечать нечестивцам, и что низки те, кто осмеливается на это по отношению к святым Отцам, что являются поборниками нашей истины в самой нашей стране и у Святой горы, пастыри праведные, что [пребывают] там, и во всех провинциях Васпуракана, и в знаменитой пустыне Вараг, что находится там, и блаженный мужи Степан Тирацу, учитель наш, Георгий Отшельник и Степан наш соученик, и отшельники Христосатур и Тимофей, что видели нас и приняли нашу истину и благословляют [нас] за то, что могли присоединиться. Вся область Таронская и [пребывающий] в ней мудрый епископ Есаи и учитель Θεодор одбряют наше преобразование и благославляют приобщившихся. Область Екелян и Гора святого Григория, [находящиеся там] отцы и епископы, которые в своих сочинениях одобряют наши истины, стенают о нищете [верующих] и о насилиях беззаконников по окончании этого; князей Хачена и [пребывающие] там монахи, которые ученика нашего Иосифа и назначенного нами наставника почитают как ангелов и даруют им Албанское католикоство...»<sup>20</sup>

География Армении представлена здесь довольно широко Васпуракан, Тарон, Екелик, Хачен. Следовательно, разделение деятелей на «либералов» и «консерваторов» по географическому принципу не оправдано.

Сказанное лучше всего подтверждает творчество одного из крупнейших книжников Восточной Армении XII–XIII вв. Мхитара Гоша. Перечисляя его литературное наследие, Киракос Гандзакеди упоминает и «Книгу, возвеждающую православную веру против всех схизматиков, [написанную] по просьбе великого полководца Звкарэ и брата его». Существовало мнение, что произведение Гоша не сохранилось (Л. Меликсет-Бек), между тем это ни что иное, как напечатанное в 1900–1901 гг. в «Арарате» на основе трех рукописей «Послание архимандрита Мхитара, что звался Гош», пространное сочинение, адресованное братьям и

<sup>20</sup> Ук. соч., 224–225.

через них грузинскому двору и католикосу (критическое издание осуществлено нами, см. «Гандзасар», VI, стр. 336–02). Трактат не датирован, однако нет сомнения, что написан он между соборами Дорийским (1204–1205 гг.), на котором Гош присутствовал, и Анийским (1207 г.), созванном в канун праздника Рождества, в котором Гош также принимал участие. Тамаре и Давид Сослан — «Цари наши победители» — упоминаются в нем как здравствующие современники, на основе чего можно с уверенностью сказать, что послание написано в 1206 году. Поводом для обращения явился конкретный факт: «Видя и слыша в дни наши, как грузины злословят догматы нашей веры и церковные порядки, души наши были весьма уязвлены и особенно там, — говорит он, обращаясь к братьям Долгоруким (Мхаргрдзе), — что показались мне слова, сказанные ими, приемлемыми для вас». В предисловии, адресованном грузинскому католикосу и духовенству, сказано: «Написали [мы] послание, не противопоставляясь и не порицая какой-либо из народов, а показали, как на суде, достоинство и право и выявили трудный путь к возможному в сие время единению, высказали мы и истинное отношение к своему народу и не утаили порицаемых черт нашего народа, поставив во главу все хорошее и доброе».

Итак, послание преследует следующие цели:

1. Представить армянское исповедание веры и церковный порядок, объяснить отличающие армянскую церковь особенности.

2. Греки и грузины так же, как и армяне не схизматики, потому требование друг от друга повторного Крещения есть «непочитание Христа».

3. Было бы хорошо, если бы все народы обратились к единой вере, однако ныне достичь подобного единства невозможно.

4. Как же быть в дайнйой ситуации? «В то же время показываем мы и то, как быть теперь народам, и если это покажется вам (т. е. князьям Иванэ и Закарэ. — П. М.) приемлемым, прочтите [им] в переводе» (т. е. по-грузински. — П. М.).

Исследование этого произведения Мхитара Гоша велось до сих пор в русле преимущественно выявления источников. Л. М. Меликсет-Бек установил, что, рассказывая о Двинском соборе, Гош пользуется произведением Иоанна Одзнеци «О соборах, что происходили в Армении», сократив его, а повествуя об истории армяно-грузинского церковного разрыва — произведением Анании Санахнеци «Об отделении грузин» (сократив и почти дословно цитируя). Водной из своих статей 1938 г. И. В. Абуладзе решительно доказал, что послание Гоша — ответ



на одно из восьми антимонофиситских положений «Догматикона» Арсена Вачес-дзе, а именно на «Тридцать глав армянской схизмы». Он выяснил также, что данное антимонофиситское произведение, переведенное на армянский в среде армян-хадкидонитов и дополненное толкованиями и вставками переводчика, под заглавием «Ответ армянам» было издано в выходившем в Константинополе еженедельнике «Луйс» в 1905–1906 годах. Впоследствии З. Н. Алексидзе опубликовал грузинский текст «Тридцати глав армянской схизмы» и соответствующие отрывки из приписываемого Иоанну Дамаскину произведения «Свет армянам»<sup>21</sup>. Наконец, в 1976 г. Ж. Гаррит установил, что источником упомянутого антимонофиситского отрывка «Догматикона» Арсена Вачес-дзе является греческое сочинение, помещенное в Патрологии Миня (том 132, столбец 1121–1137)<sup>22</sup>.

Все вышесказанное, безусловно, важно и интересно, однако не выделено самое существенное — что же отличает послание Мхитара Гоша от литературных произведений, которыми он пользуется или в ответ на которое оно написано:

1. Многие армянские авторы, предшественники Мхитара Гоша, старались, как правило, доказать ортодоксальность догм и порядков армянской церкви. Гош также защищает идею православия национальной церкви, однако диофизитов схизматиками не считает: «Не видим мы между пятью народами (т. е. греками, ромеями, армянами, сирийцами, грузинами. — П. М.) столько причин, из-за чего сделал бы Бог неприемлемой веру или праздник [чей-либо], и признает Он достоинство каждого», а следовательно «если пять названных народов могут и не достичь согласия, но могут и не быть враждебны друг другу и с почтением принимать крест и церковь один другого», потому что «армяне и грузины, сирийцы и ромен исповедуют истинную Троицу и Бога Христа, истинного Сына Божьего, как и Богородицу Марию, хотя относительно Воплощения расходятся, если это не относится к несторiansкому мировоззрению, и Крест есть Божий, и он у армян более истинный. А кое-какие небольшие расхождения о праздниках или постах, или пище не есть расхождение в вере». Гош, широко мыслящий деятель, замечает: «Ведь мир в целом населен не только армянами, не только грузинами или ромеями. Христос не ревнив, он приемлет каждый народ, ибо уподобил он царствие небесное неводу, куда попадает

<sup>21</sup> შპავალთავე 1, 133–152.

<sup>22</sup> Handes Amsoreay (1976) III–II6.

всякий род рыбы. Разве простит Бог тех христиан, которые считают приверженцев ислама и иудеев лучшими, чем армяне? Те, кто так говорят, не будут иметь прощения ни здесь, ни в будущем веке, если не покаются; армянин ли скажет так о грузине или грузин об армянине, или иной христианский народ о христианском народе, ибо все христиане братья».

Чтобы представить, какое расстояние лежит между убеждениями армянских книжников Нерсэса Ламбронати, Вардана Айгекци, Мхитара Гоша и их греческими оппонентами в вопросах конфессиональной принадлежности, достаточно вспомнить хотя бы тот факт, что отдельные пассажи греко-грузинского оригинала рассматриваемого памятника, содержащие не только конфессиональные, но и фактически этнические характеристики, показались и в самом деле оскорбительными средневековому переводчику армянину-диофизиту — «армянину-ромею» или «грузину» в лексиконе их соотечественников, и он их опустил.

Конфессиональной толерантностью не отличались и другие современники вышеназванных армянских деятелей из мира греческой образованности. Так, к примеру, архиепископ Константин Кавасила счел нужным спросить у епископа Иоанна «имеют ли армяне право строить церкви в городах [Византии], где они проживают» и в ответ получил следующее определение: «С давних пор разрешаются проживание иноязычных и *иноверных* народов, как *евреев, армян, исмаильтян, агарян* и им подобных, в странах и городах христиан, но не смешанно с *христианами*, а отдельно от них. С этой целью каждому из них предоставляется территория или в черте города, или же вне ее с тем, чтобы они были *обособлены* и не выходили за пределы места их обитания... Поэтому и армяне, где бы они не проживали, имеют право и беспрепятственно строить церкви и исповедовать *свою ересь*» (из перевода Р. Баргикяна мы исключили дополненные им слова, курсив наш. — П. М.). Иоанн, должно быть, знал, что в этнической номенклатуре Империи армян, в отличие от остальных соседей, «варварами» не именовали, и все-таки конфессионально он их определил в разряд «иноверных народов».

2. Рассуждающие о догмах предшественники Гоша, как в армянской, так в особенности в греко-грузинской среде, ставили обычно знак равенства между понятиями этнос и конфессия. Не случайно в греческих и грузинских источниках вместо понятия «армяне», «армянский» иной раз употребляется иносказательный термин «хачеца-

ры». Мхитар Гош определенно отличает этническую принадлежность от конфессиональной. Он пытается доказать, что монофиситство кроме армян исповедуют и другие народы в Азии и Африке, что «пребывают твердо в одной с нами вере, не принявшие Халкидонский собор», «и они [пребывая в той же, что и армяне] твердой вере, не приходят к согласию с греками и грузинами». Гош констатирует и противоположную ситуацию, когда в армянской среде живут армяноязычные общины, имеющие иную, не армянскую этническую принадлежность, каковыми являются, по мнению Гоша «манихеи» (под этим термином Гош, очевидно, подразумевает павликиан). Обращаясь к грузинскому духовенству, он призывает: «Не внимайте, возлюбленные Богом, врагам нашим, ибо нет среди армян схизмы, и [если] есть небольшие отступления, то таковые имеются и у всех иных народов, и это вовсе не армянская схизма».

Оговоримся еще раз — характеристики Гоша основаны на этнических и этнографических свойствах, а не на догматических особенностях. «Нет народа, — говорит он, — который не имеет обычаев и хороших, и неугодных», «греки мудры и милосердны, наставлены Иоанном Златоустом, ромеи усердны в молитвах и послушны предводителям, сирийцы смиренны и аскетичны, армяне блюдут посты и милосердны к пленным и священнослужителям, почитающие святых, грузины почитают святых и обители, и не злословят предводителей», но, вместе с тем, «армяне непокорны предводителям, однако у армянских монахов больше благочестия и литургия достойнее, чем у других народов». Мхитар Гош считается с реалиями даже не каноническими, но ставшими национальными обычаями. «Грузины весьма почитают крестных отцов, [это] похвально, хотя и не канонично, но зачем же злословить армян за то, что они делают родственников крестными отцами». На его взгляд различия объективно существуют. «Греки и грузины более почитают иконы, армяне — крест». Но «армяне надругались над крестом, унижая его тем, что водружают во всяком месте», также «как греки и грузины иконы, ибо, что нам известно, то мы приемлем и почитаем, ибо это вроде напоминания жития святых, однако, поскольку невежественные люди считают их [достойными] поколения, оттого армяне этого делать не спешат, но ведуще то, что сделано, не бесчестят».

3. Автор сочинения, с которым полемизирует Мхитар Гош, не задумывается ни о перспективах межэтнических отношений, ни об идеях межнациональной толерантности и догматической терпимости,

между тем, как Гош задается вопросом «что ныне приемлемо для народов». По его убеждению, грузинские цари являются «ревнителями мира и любви друг к другу между верующими», «и хотя Тамара и Давид не обличены правом созвать вселенский собор всех народов..., но могут искоренить враждебность между армянами и грузинами, чтобы не хулили Христа, ибо это и есть ненависть к Христу, чтобы не хулили и не поносили крест, наставления и церковь один другого». «И вы обличены правом, — обращается он к братьям Иванэ и Закарэ, — погасить войну и поношения мудростью и убедить словом, хотя созыв собора и единение нам показались невозможными. Ибо вы волей Божией князья Армении и Грузии, и если пожелаете, известите ваших боголюбивых владык, дабы своей властью усмирили [их]». Он обращается с аналогичным посланием к грузинскому духовенству: «Итак, да не будет так, чтобы вы стали причиной соблазна для других, скорее стать инициатором созидания и мира». Люди нуждаются друг в друге и потому нельзя разделять их ненавистью: «Да узрите прежде всего волю Божию в том, что Он любит согласную жизнь людей, стремление к которой побуждает нас нуждаться друг в друге, ради чего и возникли города и другие обиталища. Воля дьявола противоположна сему — разделить людей ненавистью, ибо с той же легкостью дьявол творит зло, с какой любовью /творит/ добро Бог». Устоявшиеся обычаи и развивающиеся традиции «мешают придти к общему единству», но в то же время «полагаем благом не враждовать друг с другом и не поносить Крест и Церковь» ибо в том и заключается скверна высокомерия, что «грек считает правым себя, а ромей — себя, и так каждый народ». Разумной же является терпимость друг к другу, «и было бы хорошо избрать ее дабы искоренить враждебность из своей среды, и быть друзьями и не хулить порядков один другого». Единственный выход видит Гош в мирном автокефальном сосуществовании: «Итак, не видим мы иного способа преодолеть это противоборство, кроме как [проявить] симпатию друг к другу, и каждому народу придерживаться своего порядка...»

Вышеизложенный анализ приводит нас к нескольким принципиальным выводам:

1. Вардан Айгекци — не единственный, творивший в Армении в XII–XIII веках писатель, пришедший к идее конфессиональной толерантности и межэтнического согласия. Яркими апологетами этой идеи были его предшественник Нерсэс Ламбронаци и современник Мхитар Гош.

2. Сформировавшаяся одновременно в двух полярных точках армянского этнического мира — Киликии и Северной Армении идея толерантности и согласия была достижением, к которому вел весь предыдущий период этнического, политического и культурного развития армян.

3. Следует пересмотреть существующее разделение армянской литературы (и авторов) на два противоборствующих крыла, характеризующихся как либеральное и консервативное. Взаимные упреки, содержащиеся в посланиях Киликийских архимандритов и деятелей Северных краев Армении, не могут быть основанием для подобного обобщения. Ощущение культурной целостности является одной из важных частей средневекового самосознания.

4. Соотнося культуру армянского средневековья с культурами других народов, нельзя игнорировать действенность фактора местных традиций; стремление обеспечить свое бытие и мирно сосуществовать — эта мечта постоянно сопровождала пребывавший в бесконечной борьбе армянский народ. Строитель Аштаракской церкви Кармравор начертал в VII веке: «Построили... во имя мира на всем свете и благополучия Аштарака, и плодоношения пределов твоих». И надписи подобного содержания высекались неоднократно (Мармашен).

5. Обращаясь к литературному наследию Мхитара Гоша, в частности, оценивая многие положения его «Судебника» как гуманистические, не следует упускать из виду и весьма интересные положения произведения, известного под заглавием «Писание».

6. Идея вероисповедной толерантности и межэтнического согласия — новое достижение кавказского культурного мира. В творениях Руставели, Хагани и Низами она нашла художественное воплощение в образах героев поэм, у Мхитара Гоша — свое жизненное обоснование.

## THE CONCEPT OF SPIRITUAL PERCEPTION IN GREGORY PALAMAS' FIRST TRIAD IN DEFENCE OF THE HOLY HESYCHASTS

### *Introduction*

Spiritual perception can be defined in general terms as the means whereby the human person experiences God or spiritual realities. More specifically, in the controversy between Gregory Palamas and Barlaam the Calabrian, it is the means whereby the human person knows God. The historical context of this fourteenth-century discussion has been treated in detail by John Meyendorff, Antonio Rigo and myself<sup>1</sup>. Rigo in particular has elucidated the specific sources of Barlaam's criticisms of hesychast practice and experience: principally, Nikephoros the Monk, *On Watchfulness and the Guarding of the Heart*, the «Methodos» (The Three Methods of Prayer) ascribed to Symeon the New Theologian (in fact. a late thirteenth-century text), and the writings of Gregory of Sinai<sup>2</sup>.

In the first phase of his controversy with Barlaam, Gregory Palamas resorted to the notion of spiritual perception in a particularly interesting way. Afterwards he dropped the topic and the term disappears from the controversy. The problem originated with an extreme emphasis on God's aseity in Barlaam's early writings. Because of the inexpressible and indemonstrable character of the Godhead, it could not be confined with the categories of apodictic demonstrations. Such knowledge of God is inaccessible to the powers of human reason. Dialectical reasoning alone can be used in theology. Human beings have no direct contact with or knowledge of God. The only knowledge available is limited to knowledge of God from creation or the ascent by negations. Illumination, whether it be a case of the prophets and saints of old or the saints of the present, is a phenomenon of the intellect: it relates to the gifts of wisdom, knowledge

---

<sup>1</sup> J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris, 1959); A. RIGO, *Monaci esicasti e monaci bogomili* // (Florence, 1989) (*Orientalia venetiana* 2); R. SINKEWICZ, *The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam* // *Mediaeval Studies* 44 (1982) 181-242.

<sup>2</sup> RIGO, *Monaci esicasti...*, p. 43-103.

and reason. Unfortunately, Barlaam is never clear about distinguishing a gift of knowledge and knowledge attained by natural human effort. For the most part, Barlaam appears to have denied any divine gift or charism of knowledge, as well as any divinizing transformation of the human faculties that would have allowed for a spiritual perception of divine realities. In reply, Gregory Palamas insisted on the activity of grace in transforming the human faculties of perception that like may be known by like<sup>3</sup>.

The last section of this work, like the other two, begins with a question posed by a hesychast monk in which certain criticisms of the opponents (i. e., Barlaam) are set forth. These provide the immediate context and general outline for the discussion which follows. Four points are raised in the question<sup>4</sup>. First, according to the opponents, the illumination which the hesychasts experience and call divine is in fact sensible. The implication is that it cannot thus be divine in itself. And further, since it is sensible, it would not be true illumination, which must be intellectual. Sensible illuminations are also to be considered suspicious because of their susceptibility to demonic deception. Second, the opponents hold that the Old Testament instances of illumination are symbolic. On the basis of the ensuing discussion, this seems to imply that a symbol merely communicates knowledge of a reality without in any way embodying that reality or being of any significance in itself. The New Testament illuminations on Mount Thabor and at Pentecost are sensible, which is another way of saying that they are symbolic. Being sensible, they must be created effects and also inferior to the direct communication of knowledge. The third contention of the opponents follows logically: knowledge is the only true supersensory illumination. Only knowledge can be the goal of contemplation. And fourth, the hesychast practices and experiences must fall under condemnation, because they involve a pursuit of sensory experience, which leaves the individual open to demonic illusions. The hesychast monks would also have everyone disregard what is most important in the human search for God, namely, intellectual knowledge. Everything here leads Palamas to conclude that Barlaam considers the nature of the human encounter with God to be accessible through the natural intellectual faculties.

<sup>3</sup> See SINKEWICZ, *The Doctrine...*

<sup>4</sup> *Triad* 1.3.9 (102-105). Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / Ed. P. K. CHRESTOU, V. 1 (Thessalonica, 1962). In brackets I give the page and line numbers of the Meyendorff edition.

### *Spiritual Perception*

In his reply, Palamas noted that these opponents had apparently misinterpreted the patristic terminology of illumination. They were taking the terms «intellectual illumination», «intellectual light», light of knowledge, and interpreting them as though there were no distinction between the vision of Light (or illumination) and knowledge. In appealing to patristic authority, they had given their opinions a mask of truth<sup>5</sup>. Palamas was quick to point out their error. Knowledge is referred to as light only because it is an effect of the presence of the divine Light<sup>6</sup>. This Light bestows upon the individual a mystical and ineffable knowledge of the mysteries of God; this is a knowledge proportionate to our power to receive it<sup>7</sup>. Therefore, the divine Light can be called knowledge only metaphorically, and knowledge can be called light only derivatively<sup>8</sup>.

The object of contemplation and that by which human beings are illumined is not knowledge but God himself. The Light which is seen in contemplation and by illumination is truly divine and is God himself, though not in his substance<sup>9</sup>. The vision cannot be a sensible one (οὐδὲν αἰσθητὸν ἄττον); rather, God illumines spiritually (νοεῶς) and accommodates himself in such a way that he can be seen as a spiritual light (φῶς νοερόν)<sup>10</sup>.

Even so, God remains truly unknown and hidden<sup>11</sup>. He is invisible and incomprehensible in himself; his manifestation and operation remain mystical<sup>12</sup>. The vision of God or of the divine Light is not accessible to the unaided human faculties, whether visual or intellectual. In speaking of the vision of Stephen the Protomartyr, Palamas pointed out that it was not experienced through the sense faculties or sensibly, nor was it perceived intellectually by negation or apophaticism, nor through cause or analogy. On the contrary, the divine apparitions appear by another

<sup>5</sup> *Triad* 1.3.1 (107.12–13).

<sup>6</sup> *Triad* 1.3.3 (111.9–11).

<sup>7</sup> *Triad* 1.3.10 (131.5–9).

<sup>8</sup> *Triad* 1.3.3 (113.21); 1.3.7 (125.1).

<sup>9</sup> The visions are supernatural and ineffable. *Triad* 1.3.5 (117.5); the mind is illumined by the divine Light, 1.3.7 (123.14); the pure in heart see God who is Light, 1.3.9 (127.20–22); the Light is divine and is called divinity (θεότης), 1.3.23 (159.17–18); there is no vision of the substance of God, 1.3.4 (113.29).

<sup>10</sup> *Triad* 1.3.27 (169.20); 1.3.8 (125.15–20).

<sup>11</sup> *Triad* 1.3.4 (115.1–2).

<sup>12</sup> *Triad* 1.3.2 (125.14); 1.3.15 (141.9–10); 1.3.12 (133.30).



law besides that of divine and human nature: that is, the divinity does not appear as it is in itself, nor can human nature as it is perceive the divinity. Although the apostles saw the Light of the transfigured Christ on Tabor with their bodily eyes, this took place not naturally but by the mediation of some other power, since the Taboric Light was ineffable and invisible to the natural faculties of perception. The vision of Stephen was likewise mediated «by some ineffable power», «spiritually», and «by revelation». The vision of God is thus received through the agency of a special charism of grace. In *Triad* 1.3.20 Palamas decided that this power or faculty should be called «spiritual perception», just as Solomon called it «a spiritual and divine perception»<sup>13</sup>. The conjunction of the two terms νοερά and αἰσθησις? is meant to indicate that the faculty in question is something other than either intellection or sense perception alone.

Palamas noted that spiritual perception has two elements, one which is within our power and another which is beyond us<sup>14</sup>. The first might be understood as a receptivity or openness to receive the divinely graced element of this faculty. The mind functions as the contemplative faculty of the soul; it is the eye of the soul, working on the analogy of physical vision. The eye possesses a visual faculty which cannot operate unless it is acted upon by light from the outside. Thus the mind has a faculty or potentiality called spiritual perception, which is only actualized by the presence of the divine element<sup>15</sup>. Elsewhere, Palamas will explain that there is a light ray naturally present in the eyes, which attains actualization as light and sees sensible things when it is united to the sun's rays<sup>16</sup>. Spiritual perception operates in a similar fashion. The same language of potentiality and actualization is again used here. Palamas also insists that without the divine Light no mind can see with its faculty of spiritual perception, just as the bodily eye cannot see without sensible light<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Prov 2:5. Palamas appears to be following here the same exegetical tradition as Origen in *Contra Celsum* 1.48 (ed. KOETSCHAU 98.9-12; PG 11:749 AB); see also Gregory of Nyssa, *In Canticum canticorum oratio* 1.3 (ed. LANGERBECK 34.1-6); PG 44:780c). This interpretation would justify the translation of the adjective as «spiritual» rather than «intellectual». See also *Triad* 1.3.21 (155.3), αἰσθησιν πνευματικῇν.

<sup>14</sup> *Triad* 1.3.4 (115.5-6).

<sup>15</sup> *Triad* 1.3.9.

<sup>16</sup> *Triad* 1.3.17.

<sup>17</sup> *Triad* 1.3.46 (211.27-29).

The extent to which this receptivity or potentiality is present depends partly on human effort and partly on the help of grace. The extent or degree of vision is proportionate to the extent that the individual makes himself receptive. When the vision of the infinite reality is absent, it is because one has not been perfectly harmonized to the Spirit by perfect purity<sup>18</sup>. This harmonization is referred to as «openness to the reception of the Light».

Palamas defines the mind as the primary locus of the faculty of spiritual perception. He states this clearly in a discussion of the meaning of the term *νοερά* in the phrase *νοερά αἴσθησις*: «We add the word *νοερά* ... because the mind is first to receive these realities»<sup>19</sup>. Elsewhere the same idea is expressed by various terms: «intellectual eyes», «spiritual eyes», «the spiritual perception of the mind»; or sometimes the rational soul is said to possess this faculty; and you find the phrase «the eyes of the soul»<sup>20</sup>.

The graced character of spiritual perception is constituted by the presence of the Holy Spirit in the soul. God is invisible to creatures in himself, but the Holy Spirit sees the things of God, and so it can only be through the mediation of the Holy Spirit that human beings possess spiritual eyes and see the vision of God<sup>21</sup>. In this context Palamas refers to an interpretation of the verse from Ct 1:15, «Behold you are beautiful my beloved; your eyes are doves, where the doves are said to be an allusion to the Holy Spirit»<sup>22</sup>. Palamas also makes frequent reference to the presence of the power of the Spirit<sup>23</sup>.

At other times the presence of the divine element in spiritual perception is described as the action of the divine Light<sup>24</sup>. Here, however, the divine Light is not the object but the means of vision and in this role it retains a pneumatological function. Thus Palamas will say that the vision of the divine Light is attained both by means of the presence of the Spirit and the Light<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> *Triad* 1.3.22 (157.19–20). Cf. *Triad* 1.3.14 (139.19–20 and 1.3.18 (149.19–22).

<sup>19</sup> *Triad* 1.3.33 (183.13–16).

<sup>20</sup> *Triad* 1.3.6 (121.12); 1.3.34 (185.24); 1.3.36 (189.24–25); 1.3.35 (187.2–9); 1.3.33 (183.22).

<sup>21</sup> *Triad* 1.3.16.

<sup>22</sup> *Triad* 1.3.17 (145.4–14).

<sup>23</sup> e.g. *Triad* 1.3.17 (145.25); 1.3.33 (183.22); 1.3.18 (149.5).

<sup>24</sup> *Triad* 1.3.9 (127.11–12); 1.3.46 (211.24–29).

<sup>25</sup> *Triad* 1.3.5 (115.16–19). The two phrases *ἡ θεουργὸς κοινωνία τοῦ πνεύματος* and *ἡ ἀπορρητος τῶν τελειουργῶν ἐλλάμψεων ἐπιφοίτησις* stand in parallel.

The mode of the Spirit's presence in the soul or the mind is variously described. Sometimes the language is that of condescension<sup>26</sup>. God condescends to become participable and invisibly visible by his super-substantial and inseparable power. Or God adapts himself to the human person as a governing organ (μέλος ἡγεμονικόν)<sup>27</sup>. In some sense the Spirit takes the place of the natural intellect, eyes and ears.

Although the faculty of spiritual perception exists potentially in each person, it is often obscured by sin, the veil of darkness or the dark veil of the evil passions<sup>28</sup>. Purification is then necessary before one becomes receptive to the power of the Spirit. Once the mind has attained impassibility it becomes open to a transformation in which it takes on a new quality, becoming supercelestial and «angeliform» (ἀγγελοειδής or even ἰσάγγελος)<sup>29</sup>. This transformation presupposes the abandonment of all sensible and intellectual activities and the concentration of one's attention in immaterial prayer<sup>30</sup>. But, as already indicated, there is at work here a synergy of human effort and God's grace. After the initial efforts of asceticism the individual perceives enkindled within himself the impassible divine eros and so he begins to desire God supematurally. He is, so to speak, captured by this love<sup>31</sup>. Purity separates the mind from all things by impassability (ἀπάθεια) and unites it to the grace of the spirit<sup>32</sup>. At this point the grace of the Logos can effect the glorification of the mind filling it with a supremely beautiful radiance<sup>33</sup>. The angelic character of the mind reflects not only its newly acquired impassibility but also the fact that it now possesses the same immediate intuition of God as enjoyed by the highest rank of angels<sup>34</sup>.

<sup>26</sup> *Triad* 1.3.10 (129.14-17).

<sup>27</sup> *Triad* 1.3.16 (145.1-2).

<sup>28</sup> *Triad* 1.3.11 (133.14); 1.3.9 (127.3-4).

<sup>29</sup> *Triad* 1.3.4 (113.26-27); 1.3.5 (117.2); 1.3.18 (149.4-5).

<sup>30</sup> *Triad* 1.3.42.

<sup>31</sup> *Triad* 1.3.44 (207.23-26).

<sup>32</sup> *Triad* 1.3.21 (153.28-31).

<sup>33</sup> *Triad* 1.3.5 (115.20-21).

<sup>34</sup> *Triad* 1.3.5 (117.12-20). Throughout this chapter Palamas patches together phrases from PSEUDO-DIONYSIUS, *De coelesti hierarchia* 7.2-3. where, however, immediate intuition is accorded only to the highest ranks of angels and not to the purified minds of human beings.

### *Spiritual Perception as Dionysian Union*

Seeking patristic authority for his teaching on spiritual perception, Gregory Palamas turned to several texts in the treatise on *Divine Names* of Pseudo-Dionysius, which distinguishes two powers of the human mind<sup>35</sup>. This is not surprising because the correct interpretation of the Areopagite was one of the main points of contention between Palamas and Barlaam.

The first citation is DN 7.1, which comes up twice more in the *Triads*, each time with a more elaborate commentary, showing that this explanation of spiritual perception was of some importance in Gregory's mind<sup>36</sup>. The text distinguishes two faculties in the mind, a power of intellection and a supra-intellectual *henosis* or union by which the mind is united with the realities beyond itself

What we should really consider is this. The human mind has a *capacity* to think, through which it looks on conceptual things, and a *unity* which transcends the nature of the mind, through which it is joined to things beyond itself<sup>37</sup>.

The second citation from Pseudo-Dionysius mentions only the second power of the mind.

The intellectual powers together with the senses are superfluous when the soul, after it has become deiform, by an unknowable unity gives itself blindly to the rays of the unapproachable light<sup>38</sup>.

The interest of these texts for Palamas is the fact that they distinguish two ways of knowing, a natural mode of intellection and a further mode superior to the latter. The opponents are wrong in thinking there is only one. There remains, however, the problem of what Palamas meant by «unity». The term *ἕνωσις* is difficult to translate because it is intended here, not as a relational category («union»), but as another name for the faculty of spiritual perception. This will become clear from other texts.

<sup>35</sup> Gregory's explanation of the two movements of the mind in *Triad* 1.2.5 should also be included in this general context. Cf. also *Contra Acindynum* 5.23.90 // Παλαμάς Συγγράμματα 3.355).

<sup>36</sup> *Triad* 1.3.20, 1.3.45, 2.3.48.

<sup>37</sup> De divinis nominibus 7.1 / Ed. B. R. SUCHLA (Berlin, 1990) (PTS 33; Corpus Dionysiacum I) 194.10–12; PG 3:865c.

<sup>38</sup> De divinis nominibus 4.11 (156.15–19); PG 3:708D. The quotation is somewhat inexact, but the meaning is not seriously distorted.

The quotation from DN 7.1 occurs again in *Triad* 1.3.45, but this time Palamas adds a note describing further the operation of the mind:

As the highest of our faculties, the sole perfect, unifying substance, entirely without division among our faculties, being the form of forms, it defines and unifies the convolutions in thought by which science possesses certainty...

It may be that Palamas is here drawing on some unpublished *scholion* on Dionysius, since he says that he is relying on the authority not only of Dionysius but also of Maximus the Confessor. As he continues this strongly Platonist description of the mind, Palamas distinguishes two activities. Firstly, the mind may descend through the convolutions of thought to the life of the many and there dissipate its activities. Or, secondly, the mind can of its own accord activate another, superior activity whereby it remains in itself when it has separated itself from this varied, manifold and earthly life. This latter process is a difficult one, since the mind is entangled in the body and in earthly cares. But it is by this turning towards itself and by interior activity that the mind transcends itself and is united with God. It is clear from this passage that «unity» (ἕνωσις) is not itself union with God but the means by which that union takes place. It would also be a capacity that the human person possesses naturally, at least in some degree.

However, *henosis* is also said to transcend the natural intellectual activities. In *Triad* 1.3.9 Palamas had noted that the mind possessed of spiritual perception can only see when it has been illumined by the divine Light. When the mind attains the actualization of spiritual perception it becomes entirely like Light, is with the Light and together with the Light it sees the Light clearly<sup>39</sup>. This would indicate that spiritual perception is a potentiality or capacity within the soul or mind, which is actualized by the presence of the divine Light. Palamas was most likely thinking of *henosis* too in this way.

This can be confirmed from a passage in the second *Triad*. Barlaam denied that there was any vision beyond the natural intellectual operations<sup>40</sup>. Thus, in *Triad* 2.3.48, Palamas developed his concept of the supra-intellectual vision (ἡ ὑπὲρ νοῦν ὁρασις). If, as Barlaam claimed, the

<sup>39</sup> *Triad* 1.3.9 (127.15-16) — ... ἡνίκ' ἂν εἰς ἐντελέχειαν ἀφίκοιτο τῆς νοερᾶς αἰσθήσεως 2.3.47 (483.4-5).

<sup>40</sup> *Triad* 2.3.47 (483.4-5).

mind were not able to transcend itself, then there could be no such vision. But the mind does possess this capacity (δύναμιν) which God sets in operation (εἰς ἐνέργειαν) during prayer and thereby the mind is united to God. Here again Palamas cited the same text from Pseudo-Dionysius, DN 7.1 as his authority. After the quotation he added that this faculty of *henosis* is beyond the natural intellectual operations and that it constitutes a link (συνδεσμός) between the mind and God, which is superior to the faculty which links the mind to creatures, namely, knowledge. Thus, although the human person possesses the potentiality for contemplation, this attainment is truly supernatural because it is set in operation by God himself or, as Palamas said elsewhere, by the presence of the Holy Spirit.

The Dionysian *scholia* support the Palamite interpretation of *henosis*. At DN 7.1 the scholiast, whom von Balthasar identifies as Maximus, makes the comment<sup>41</sup>:

He (Dionysius) says that *henosis* of the mind, as he explains more clearly in what follows, is that by which it strives towards (ἀνατείνεται) realities beyond itself; that is, it gives attention to contemplation concerning God by going forth from all sensible and intelligible things, even from its own movement, and thus it receives the ray of divine knowledge.

George Pachymeres (1242-ca. 1310) makes the comment even more explicit by denying that *henosis* has here the sense of mixing or contact. *Henosis* is rather «the establishment (of the mind) in its own unity, for when it is undivided, unmoved and does not form conceptions, it gives its attention to contemplation about God; or rather, when we belong entirely to God and not ourselves in a certain untroubled immobility»<sup>42</sup>. But Pachymeres also admits that Dionysius does speak of real union in DN 7.3, «the mind is united with the superluminous rays»<sup>43</sup>.

### *The Sensible Aspect of the Divine Charisms*

In *Triad* 1.3.9 it was reported to Palamas that the opponents at one point made themselves disciples of some unrepresentative hesychast

<sup>41</sup> PG 4:344A. See H. URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (Einsiedeln, 1961) 660 (Das Problem der Dionysius-Scholien).

<sup>42</sup> PG 3:880A.

<sup>43</sup> PG 3:872B (198.13-14).

monks. As a result of what they learned, they began to criticize certain hesychast experiences and practices. They were told that they should abstain from the reading of Scripture because it is evil<sup>44</sup>. They should rely on prayer as the sole means of expelling the evil spirits which are consubstantial with human beings. On the subject of hesychast prayer experience, the opponents objected to the notion of being sensibly enflamed, leaping about, experiencing pleasure and seeing sensible lights<sup>45</sup>.

In giving his reply, Gregory Palamas referred to John Climacus to explain that a person becomes enflamed in prayer when he encounters God with undefiled mind<sup>46</sup>. Elsewhere Gregory speaks of the warmth that arises from prayer. During intense prayer an intellectual fire is ignited, the intellectual lamp is enkindled and by spiritual contemplation the mind rouses desire to an airy flame. As a result, even the body experiences a warmth<sup>47</sup>. He mentions also that it is the heart which leaps with the enthusiasm of love for God, as though it were throbbing; or, in more general terms, the heart experiences excitement; or there is an activity of prayer in the heart<sup>48</sup>. Gregory would even speak of prayer mystically resounding in one's innards<sup>49</sup>. On several occasions he also discusses the spiritual pleasure which is experienced in prayer. He emphasizes that it is received only through the rejection of the pleasure of sin and it is a divine pleasure which transforms the body towards impassible divine love<sup>50</sup>.

The first *Triad* was written in the spring of 1338, but Barlaam did not write his treatise *Against the Messalians* until the end of 1340<sup>51</sup>. And yet

<sup>44</sup> *Triad* 1.3.9 (105.1).

<sup>45</sup> *Triad* 1.3.9 (105.2-2); 1.3.27 (167.26-27). See BARLAAM. EG 5 // Barlaam Calabro. Epistole greche. Iprimordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste / Ed. G. Schiro. (Palermo, 1954) (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci, Testi e Monumenti — Testi I) 323.

<sup>46</sup> *Triad* 1.3.2 (109.19-22).

<sup>47</sup> *Triad* 1.3.25 (163.13-14); 1.3.32 (179.25-31).

<sup>48</sup> Heart palpitations — *Triad* 1.3.2 (109.16-19); excitement of the heart — *Triad* 1.3.25 (163.10) and 1.3.32 (179.20-25); prayer in the heart — *Triad* 1.3.31 (177.21-22).

<sup>49</sup> *Triad* 1.3.25 (163.9).

<sup>50</sup> *Triad* 1.3.2 (109.25-28); 1.3.31 (177.23); 1.3.32 (181.10-15).

<sup>51</sup> J. MEYENDORFF, Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes (Louvain, 1973) (Spicilegium Sacrum Lovanense, 30) XIX.

there is also a strong anti-Messalian flavour to the criticisms of sensible experience reported in the first *Triad*<sup>52</sup>. Barlaam's letter to Ignatius also refers to the accusation of Messalianism at this early date<sup>53</sup>. It is clear then that the opponents (i. e., Barlaam's) criticisms are directed primarily at all those who report a sensible element in the experience of the divine charisms<sup>54</sup>.

Gregory's first method of reply is to justify these hesychast prayer experiences on the basis of scriptural and patristic authority. Thus in *Triad* 1.3.2 Palamas notes that Basil mentions the leaping or throbbing of the heart; Athanasius says that this is a sign of grace; John Climacus teaches about the mind's being enflamed; Isaac the Syrian refers to the expression of pleasure on the face of those who pray. Later, in *Triad* 1.3.25 Palamas lists a series of Old Testament authorities. The prayer mystically resounding in one's innards and the excitement of the heart are referred to the figure of Elijah and the earthquake (I Kings 19:12) and to Isaiah's resounding belly (Is 16:11). The experience of warmth in prayer can be found in the fire that appeared to Elijah and also in his own appearance as fire when he ascended in a fiery chariot (I Kings 19:12, 2 Kings 2:11). There is also Jeremiah, who experienced fire burning in his bowels (Jer 20:8-9)<sup>55</sup>.

Further scriptural testimonies to the sensible experience of grace are presented in *Triad* 1.3.31. In the case of Moses the interior radiance of the mind was poured round his body and shone so brightly that those who looked upon him with their *natural* senses were not able to gaze at the superabundance of that ray (Ex 34:34-35). Stephen's sense perceptible face was like the face of an angel, while within him his mind became angelic when it was united with the divine Light (Acts 6:15). And there is also mention in this chapter of the bodily levitation of St. Mary the Egyptian. In the following chapter Palamas explained that the sweat of Christ in the garden of Gethsemane showed the sensible warmth arising in his body from his intense prayer of supplication to God (Lk 22:44).

<sup>52</sup> As mentioned earlier, Antonio Rigo has explored in detail the sources for Barlaam's criticisms and the nature of the accusation of Messalianism. See RIGO, *Monaci esicasti...*, p. 43-103.

<sup>53</sup> BARLAAM, EG 5, 324.

<sup>54</sup> *Triad* 1.3.27 (167.26-29).

<sup>55</sup> Rigo has noted the similarity of some of Barlaam's criticisms with the references to particular kinds of experience recounted by Gregory of Sinai (*Philokalia* 4:67-69). See RIGO, *Monaci esicasti...*, p. 54-56.



After this reference to a variety of authorities, Palamas sets his argument within the context of his teaching on spiritual perception<sup>56</sup>. He explains that the hesychast prayer experiences are not accessible purely through natural effort. Their cause and origin is attained only through spiritual perception. Since Gregory has already noted that spiritual perception requires the presence of the Holy Spirit, it is now clear that these prayer experiences are effected supernaturally<sup>57</sup>.

At this point (*Triad* 1.3.31) a question is raised regarding the appropriateness of the word αἴσθησις, «sense perception» within the term νοερά αἴσθησις, «spiritual perception». Gregory justifies his usage by pointing the sensible aspect of the divine charisms. He has of course excluded all possibility that the object of perception is itself sensible. On the contrary, it is truly divine, supernatural and ineffable. However, it can be said to have a sensible aspect in two senses: first of all, spiritual αἴσθησις has a certain analogy in natural sense perception; and secondly, there are sensible effects of grace. In spiritual perception there is an unmediated apprehension of the object<sup>58</sup>. There is a direct contact with the reality as in sense perception. The word αἴσθησις is also appropriate because the body receives some share of the grace active in the mind, a certain coperception (τινα συναίσθησιν) of the ineffable mystery in the soul. Moreover, there is something which can be perceived externally through the senses by those who have seen the saints who possess this grace. This can be supported by the three examples of Moses, Stephen and Mary the Egyptian. By its perception of grace the body undergoes a transformation. It becomes attuned to or harmonized with grace.

In the next chapter Gregory's concern is to show the progression of grace from internal activity to exterior manifestation. The boundless love of God inspires the soul, and the (physical) heart manifests this interior communion in grace by spiritual palpitations. During intense prayer the mind becomes enflamed with intellectual fire and then the body too experiences lightness and warmth. According to John Climacus this warmth is perceptible to others. When the pleasure of sin has been eradicated by the voluntary pain of asceticism, then during prayer there arises a divine pleasure through the faculty of spiritual perception. This

<sup>56</sup> *Triad* 1.3.31.

<sup>57</sup> *Triad* 1.3.16-17.

<sup>58</sup> «The manifest nature and clarity of the apprehension, its complete inerrancy and freedom from images of the object formed in the mind» (*Triad* 1.3.31 [177.25-179.1]).

in turn affects the body, disposing it to impassible divine love. Tears are the external manifestation of the purifying grace of repentant mourning (πένθος) in the soul. A gentle manner and grace-filled conversation are further signs of the presence of this grace<sup>59</sup>.

Palamas then proceeds to elaborate on the meaning of «spiritual» (νοερά) in the term «spiritual perception»<sup>60</sup>. The word indicates, first of all, that these divine experiences are not accessible through the natural faculties of perception. Secondly, the mind is the primary locus for the activity of grace. Only in the mind's inclination towards and participation in God, the First Mind, is the body transformed to a more divine state. The eyes of the soul alone receive the power of the Spirit to see the divine realities. Gregory is here referring to this present life where the body and its natural senses have no direct perception of God. The body's perception of the divine is mediated through the soul or the mind.

After speaking at length on the sensible aspect of grace, Palamas considered it necessary to warn his opponents once again that grace is not itself a sensible reality<sup>61</sup>. The spiritual and ineffable energies are not material or corporeal. Nor are they equivalent to intellection. Grace is a supernatural reality, divine in character, which can only be perceived by the eyes of the soul, the intellectual eyes, for in them is present the power of the Holy Spirit.

### *Like Known by Like*

Gregory Palamas occasionally uses one further image for describing the nature of spiritual perception, namely, the Platonic principle that like can only be known by like. In order to explain how the divine Light can be seen, Gregory describes the mind itself as light, thus positing some kind of affinity between the mind and God. This affinity is in the nature of a capacity, which can only be activated by the presence of the divine Light and not by human effort alone. In discussing prayer experience Gregory says that the mind, freed from the passions, comes to see itself as light and can then be illumined by the divine Light. In *Triad* 1.3.8 he goes into greater detail. Everything which possesses reason is an intellectual

<sup>59</sup> *Triad* 1.3.33.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Triad* 1.3.34.

light (νοερόν φῶς) and thus the mind sees itself as an intellectual light. Although God transcends all intellectual light, he manifests himself as such whenever there is suitable matter (i.e., a purified intellectual nature) to receive the divine impress. Gregory immediately follows this with a similar description. When the dark veil of the evil passions has been removed, the mind can contemplate itself as light, and when it attains the actualization of its faculty of spiritual perception it becomes entirely like light and together with the Light it sees the Light.

Behind this there seems to lie the concept of access to God and the vision of God through the divine image in the soul. This is confirmed later on in *Triad* 1.3.9, where Palamas uses the notion of God appearing to the purified mind as in a mirror. Still further confirmation of this idea of an affinity with God through the image is found in *Triad* 1.3.39, where the mind is described as an immaterial nature and a light with an affinity to the first Light. And finally, in *Triad* 1.3.37, it is said that in the future age the body too will have an affinity with the intellectual nature and so be able to perceive the divine Light with the somatic organs.

### *An Eschatological Dimension*

Following directly upon the discussions outlined above, Gregory treats the question of the eschatological participation of the body in the spiritual realities. Palamas here posits an final transformation of the body<sup>62</sup>. The body will see by the power of the Spirit, itself becoming spiritual and seeing spiritually. There will be an absorption (κατάρσις) of the flesh by the Spirit in the future age<sup>63</sup>. The body will become hidden, as it were, and transformed to the dignity of the angels. It will become subtle and lose its material aspect, as it enters into an affinity with the intellectual nature<sup>64</sup>.

At this point Palamas quotes a passage from Maximus the Confessor, which describes the eschatological transformation process as the body's co-divinization with the soul, although this participation of the body in divinization is in proportion to its capacities<sup>65</sup>. Therefore, since the

<sup>62</sup> *Triad* 1.3.36.

<sup>63</sup> *Triad* 1.3.33 (183.19-21).

<sup>64</sup> *Triad* 1.3.37 (191.1-2).

<sup>65</sup> *Triad* 1.3.37 (191.2-9). See MAXIMUS CONFESSOR, *Capita theologica et oecumenica* 2.88 // PG 90:1168A.

eschatological Light is non-sensible, it is only in this way that it can be perceived by the somatic organs. This is the meaning of the «face to face» vision in the future age.

Twice already Gregory has made statements in passing about the nature of the body's spiritual perception in the future age. Firstly, in *Triad* 1.3.35 he stated that the body has a share in the future life and must in the present age possess a pledge of this. Secondly, in *Triad* 1.3.33 Palamas clearly excluded sensible experience from the future life, at least insofar as perception of the divine Light is concerned.

The pledge to which he is referring is the sensible aspect of the hesychast prayer experience and the body's transformation through its co-participation in the grace operating in the mind. Thus in *Triad* 1.3.32 he says that in prayer the body by means of spiritual perception experiences divine pleasure and is thereby transformed towards divine, impassible love. And in the description of the progression of grace from the mind to the body he speaks of the body's transformation to a more divine state<sup>66</sup>. This prefigures the absorption of the flesh by the Spirit in the future age<sup>67</sup>. Because sensible experiences are involved, the body's transformation in the present age can be ascribed to a created effect of grace<sup>68</sup>.

Already Gregory had indicated that what happens only to the soul in the present life will happen also to the body in the future<sup>69</sup>. In *Triad* 1.3.43 he presents a series of quotations from the Fathers which reiterate this assertion. The divine Light now illumines the purified mind, but in the future age it will adorn also the bodies of the saints<sup>70</sup>. Now the soul is initiated in the knowledge of mysteries, but on the resurrection day the body too will be thus illumined<sup>71</sup>. Now the deiform image is imprinted within; then the body will be made deiform and heavenly<sup>72</sup>. Now God

<sup>66</sup> *Triad* 1.3.32(181.14-15).

<sup>67</sup> *Triad* 1.3.33 (183.18-21).

<sup>68</sup> This is clear from what Palamas says in *Triad* 1.3.27 (169.20). οὐδὲν αἰσθητὸν ἄλλοιον; and in 1.3.28 (171.29-31), τί δὲ τῶν αἰσθητῶν οὐ χρίσμα. The hesychast prayer experiences are definitely sense perceptible since they can be perceived by others who see οὐκ αἰσθητῶς: 1.3.31 (179.7-10) and 1.3.32(179.28-31).

<sup>69</sup> In the future the body will be transformed to the dignity of the angels. Palamas has several times made this assertion with respect to the mind in the present life.

<sup>70</sup> PSEUDO-DIONYSIUS, *De divinis nominibus* 1.4 (114.7-115.3), *PG* 3:592BC.

<sup>71</sup> PSEUDO-MACARIUS, *De libertate mentis* 24, *PG* 34:957B.

<sup>72</sup> *Ibid.* 25,957C.

gives the soul enjoyment of heavenly delights and enlightens the faculties of spiritual perception (τὰ νοερά αἰσθητήρια) with the divine Light of grace; then he will clothe the body in glory<sup>73</sup>. Now souls commune in good things and mysteries; then the body will be able to receive such when it becomes spirit<sup>74</sup>.

In conclusion, the eschatological spiritual perception of the body, according to Palamas, is primarily concerned with the vision of the divine Light. Since the divine Light is non-sensible, the body must undergo a transformation or divinization. This is the same transformation that takes place in the soul during the present life. However, even now the body receives a foretaste or pledge of these future goods in the sensible experiences of grace and the transformation effected thereby. The eschatological and the present transformation of the body are different in kind. The latter is a created effect of grace, whereas the former involves divinization.

### Conclusion

The notion of spiritual perception or the spiritual senses was first used extensively by Origen<sup>75</sup>. He was faced with the difficulty of explaining those scripture texts that refer to the human experience of God in direct, physical terms. Thus, when the Bible applies the language of the bodily senses to human knowledge or experience of God, Origen reads this as a reference to the senses of the inner self, or what he calls a «divine perception»<sup>76</sup>. In the late fourth century Pseudo-Macarius also turned to the analogy of physical sensation to describe spiritual experience. He in fact uses the term νοερά αἰσθησις several times. For example: «From its activity you can know whether the spiritual light (νοερὸν φῶς) shining in your soul is of God or of Satan. Indeed the soul itself, if it possesses discernment, immediately knows the difference by

<sup>73</sup> Ibid. 26,960 A.

<sup>74</sup> See PSEUDO-MACARIUS, *Homilia* 5.1 I, PC 34:516CD.

<sup>75</sup> See K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène // Revue d'Ascétique et de Mystique* 13 (1932) 113-145. There is a summary discussion in C. STEWART, «Working the Earth of the Heart». *The Messalian Controversy in History. Texts, and Language to AD 431* (Oxford, 1991) 119-121.

<sup>76</sup> As noted above, Palamas was aware of the application of this term in the exegetical tradition of Prov 2:5 (*Triad* 1.3.20-153.4-7).

spiritual perception (*ἐκ τῆς νοερᾶς αἰσθήσεως*)<sup>77</sup>. More characteristically, he simply uses the word *αἰσθησις* alone to refer to a faculty of intellectual and spiritual perception<sup>78</sup>. Diadochos of Photike also used the term *αἰσθησις* to speak of spiritual experience. Originally human beings possessed a natural faculty of *αἰσθησις*, but after the fall this became divided into an *αἰσθησις* of the mind and the senses of the body. Of spiritual perception he says, «Love joins the soul to the very virtues of God, seeking out the invisible by means of a spiritual faculty of perception»<sup>79</sup>. Similarly, Symeon the New Theologian found in *αἰσθησις* an appropriate expression both to refer to the faculty of spiritual perception and to describe spiritual experience<sup>80</sup>. For example:

(Love) stripped my mind of perception of the world (*τῆς αἰσθήσεως τοῦ κόσμου*) and clothed me with the tunic of spiritual perception (*αἰσθήσεως χιτῶνα νοερᾶς*) and joined me to the invisible and granted me to see the uncreated. (Hymn 17.393–400).

In all these writers the notion of spiritual perception remains embryonic and fluid. Although Gregory Palamas draws upon earlier tradition for both the notion and the terminology of spiritual perception, there can be no question that he has given it a new precision of meaning. Palamas is not merely describing the spiritual experience of the hesychast monks; he is developing a mystical theology to defend the reality of the human experience of God in the spiritual life against all who would call this into question. In the second half of the fourteenth century Kallistos Angelikoudes would develop further these questions of mystical theology in several of his treatises, which unfortunately remain unpublished<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> Collection 12.10.5 // Makarios / Symeon. Reden und Briefe / Ed. H. BERTHOLD (Berlin, 1973).

<sup>78</sup> See STEWART, Working..., p. 123–131.

<sup>79</sup> *Capita gnostica* 1 / Ed. E. DES PLACES, 85.13–15. See STEWART, Working..., p. 137–138.

<sup>80</sup> SYMEON, *Ethic* 4.10.34, 12.384.5, 15.450.91 / Éd. J. DARROUZES (SC 129): Hymn 28.86, 32.27.44, 55.50.83 (ed. J. KODER, SC 156, 196).

<sup>81</sup> These are to be found in Vat. gr. 736. See, for example, no. 13 *Περὶ πνευματικῆς ἡδονῆς τε καὶ χαρᾶς καὶ τῶν κατ' αὐτὰς ἀφορμῶν*.

**«ВОПРОСООТВЕТЫ К ΘАЛАССИУ»  
ПРЕП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА  
В ДРЕВНЕГРУЗИНСКИХ ПЕРЕВОДАХ  
(Предварительные замечания)**

«Вопросоответы к Θалассию» (Quaestiones ad Thalassium) — одно из самых, если не самое значительное произведение преп. Максима Исповедника — знаменитого Отца Церкви VII в., вдохновенного борца против моноелитства. Преп. Максим написал их предположительно в 637–640 гг. по просьбе преп. Θалассия, настоятеля одного из африканских монастырей близ Карфагена. Как видно из заглавия произведения, сочинение это экзегетического характера и посвящено толкованию разных мест из Свящ. Писания. В дошедшем до нас виде «Вопросоответы к Θалассию» состоят из 65 вопросов и ответов<sup>1</sup>. Кроме того, к тексту прилагаются схолии и предисловие к схолиям. Мнения ученых по вопросу о том, принадлежит это предисловие Максиму или нет, расходятся — одни относят его перу Максима, другие — его подражателя. Однако почти во всех рукописях и в критическом издании это предисловие предшествует основному тексту.

Сочинения Максима на грузинский язык были переведены дважды — в X и XII вв. Сборники грузинских переводов сочинений Максима открываются «Вопросоответами к Θалассию». Наша цель — дать общую характеристику обоих грузинских переводов и показать их отношение к греческому оригиналу. Начнем с более позднего перевода.

*Перевод XII в.*

В сборнике *Гелати 14* (Кутаисского собрания) сохранился древнегрузинский перевод так называемого Корпуса Максима, который открывается «Вопросоответами к Θалассию» (თალასეს მიმართ ყოვლად ღირსის სუცისა და წინამძღუარისა თითო-სახეთა უღონოებისათჳს წმიდისა წერილისათჳს). Сборник этот единственный и, кроме того, поврежден в

<sup>1</sup> C. LAGA, C. STEEL, Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, I: Quaestiones I–IV; II: Quaestiones LVI–LXV (Turnhout-Louven, 1980; 1982) (CCSG).

конце, так что о его полном содержании можно лишь догадываться. Сравнение грузинского перевода сочинений Максима с греческим показало, что этот грузинский сборник как текстуально, так и по содержанию ближе всего стоит к греческому сборнику *Coislianus 90* Парижской коллекции. Эта греческая рукопись, вышедшая из Большой Лавры св. Горы Афон, имеет грузинскую пагинацию и приписку на грузинском языке<sup>2</sup>.

Грузинский перевод XII в. выполнен в так называемом ультрааллинофильском стиле. Этот метод, утвердившийся в переводческих литературных школах в XI–XIII вв. в Грузии, подразумевал дословный перевод с греческого оригинала. Более того, точно следуя тексту оригинала, переводчики старались сохранить не только точный текст, но и греческие синтаксические и морфологические конструкции, что в большинстве случаев делало грузинский перевод трудным для понимания, так как язык перевода становился искусственным. Но, с другой стороны, в этот период благодаря такому переводческому стилю создается довольно однородная, очень интересная философская и богословская терминология на грузинском языке.

Переводчиком корпуса сочинений Максима Исповедника, сохранившегося в *Гелати 14*, в грузинской научной традиции принято считать Николоза Гулаберидзе<sup>3</sup>, но, по нашему мнению, никаких убедительных аргументов в пользу этого предположения не существует.

Вернемся, однако, к тексту: грузинский перевод очень близко следует тексту греческого списка *Coislianus 90* во всех отношениях, повторяет ту же редакцию схолий и даже примечаний на полях, и хотя имеются некоторые расхождения, но по ним трудно судить, происходят они на основе другого греческого оригинала или были изменены в процессе перевода. Одно можно сказать — пока что *Coislianus 90* является самым близко стоящим к тексту *Гелати 14* греческим списком, а может быть, и его оригиналом.

### Перевод X в.

Гораздо сложнее обстоит дело с переводом X в. Переводчиком этой грузинской версии является преп. Ефимий Святогорец (Эквтиме

<sup>2</sup> C. LAGA, C. STEEL, *Maximi Confessoris Questiones ad Thalassium*, XLVI.

<sup>3</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია (К. КЕКЕЛИДЗЕ, История грузинской литературы) (Тбилиси, 1980) 322.



Атонели). В отличие от переводчиков XII в. Ефимий в основном следовал оригиналу, но в некоторых местах он иногда позволял себе вольности, сокращая или распространяя некоторые места, вставляя свои комментарии. Сочинения Максима Исповедника в переводе преп. Ефимия сохранились во многих рукописных сборниках. Среди них есть и «Вопросоответы». Самыми древними рукописями, содержащими «Вопросоответы», являются Q-34 (1023–1031 гг.) и H-1663 (XI в.). Под названием *βιδლისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა მაქსიმე აღმსარებლისაჲ სიტყუც-გებისათჳს ვნებათაჲსა მიწერილი მამისა თალასეს მიმართ* (*Quaestiones ad Thalassium*) в переводе Ефимия стоит сто вопросов. Этот перевод не имеет Пролога к схолиям и содержит лишь часть вопросов из «Вопросоответов» — всего 27. Как нам удалось выяснить, эти сто вопросов, кроме «Вопросоответов к *Θαλασσιу*», содержат вопросоответы Анастасия Синаита и некоторые вопросоответы, которые нам еще не удалось идентифицировать.

В грузинском переводе под заглавием «*βιδლისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა მაქსიმე აღმსარებლისაჲ სიტყუც-გებისათჳს ვნებათაჲსა მიწერილი მამისა თალასეს მიმართ...*» (Святого и блаженного отца нашего Максима Исповедника слово к отцу *Θαλασσιу*...) сохранились вопросы и ответы Максима и Анастасия в следующей последовательности: пролог к «Вопросоответам к *Θαλασσιу*», за которым следует первый вопрос того же сочинения — «Являются ли страсти сами по себе злом, или они зло вследствие злоупотребления ими?»<sup>4</sup> и так далее. Затем следуют 1–18 вопросы из вопросоответов Анастасия<sup>5</sup>. Тут же надо отметить, что в каждом «ответе» Анастасий сначала сам отвечает на поставленный вопрос, а затем приводит в подтверждение своих слов места из сочинений византийских авторов. За 18-ым вопросоответом в грузинском тексте, в отличие от греческого, в виде отдельных двух вопросов вынесена часть того же 18-го вопроса: *Νεμεσιου επιςχοπου Ἐμεσης ἐκ τοῦ περὶ Προνοίας* и *Τοῦ αὐτοῦ (Χριστοστόμου) ἐκ τοῦ πρὸς Σταχείριον* — в греческом тексте эти цитаты сами по себе являются вопросом и ответом, и возможно, что переводчик по ошибке принял за отдельные вопросы, а возможно, причиной тому — греческая рукопись. Затем следуют 19–24, 27–30 вопросы Анастасия и 2–12, 18–23, 27, 30, 33–35, 37, 47 60, 63, 64 — вопросы преп. Максима. Затем — снова Анастасий:

<sup>4</sup> Перевод приводится по изданию: Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II / Под ред. А. И. Сидорова (Москва, 1993) 28.

<sup>5</sup> PG 89.

вопросы 34, 37, 39, 40, 42, 64, 67, а за ними следуют 32 неидентифицированных вопроса и ответа.

Итак, обсуждая грузинские переводы сочинения Максима, нам приходится обсудить еще одного деятеля VII в., Анастасия Синаита, а именно, его *Ἐρωταποκρίσεις*. Как могли оказаться в одном сборнике Максим и Анастасий? Жанр вопросов-ответов был очень популярен в византийской литературе, так как очень удобен для разъяснения догматических вопросов и толкования Св. Писания, а также мест из сочинений Святых Отцов. Очень часто вопросы разных авторов в разных *Ἐρωταποκρίσεις* совпадали, например, в неидентифицированной части нашего текста есть три вопроса, точно совпадающие с вопросами 43, 142, 159 «*Quaestiones et Dubia*» преп. Максима, но в части Ответа — это совершенно разные тексты. Таких примеров можно привести много. Как отмечается в посвященной этому жанру литературе<sup>6</sup>, очень часто в разных сборниках были перемешаны вопросы и ответы разных авторов. То же самое, возможно, было и в случае с оригиналом нашего текста, тем более что вопросы в основном касаются разных мест Св. Писания. (В описаниях греческих рукописей я не смогла найти сборник, где бы вместе были помещены «Вопросоответы» Фалассия и Анастасия, хотя существует сборник с «Вопросоответами» Анастасия и «*Quaestiones et Dubia*» Максима<sup>7</sup>.) По этой же причине очень трудно предположить что-либо насчет автора неидентифицированной части.

Личность преп. Анастасия Синаита, писателя VII в., борца против мусульман и монофизитов, автора сочинения «*Ὁδηγός*» (или «*Viaedux*»), до сего времени еще загадочна. Преп. Анастасия трудно идентифицировать, и его часто путают с другими Анастасиями<sup>8</sup>. Очень запутан вопрос и относительно его «Вопросоответов». Первым издателем этого сочинения был Гретсер<sup>9</sup>, который, по мнению М. Риша-

<sup>6</sup> H. DÖRRIES, s.v. *Erotapokriseis* // *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd 6, coll. 347–370; G. BARDY, La Littérature patristique des *Quaestiones et Responses* sur l'Écriture Sainte // *Revue Biblique* 41 (1932) 210–236, 341–369, 515–537; 42 (1933) 328–352.

<sup>7</sup> R. DEVREESE, Catalogue des Manuscrits Grecs. II. Le Fond Coislin (Paris, 1944) 362.

<sup>8</sup> См.: J. HALDON, The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief // *The Byzantine and Early Islamic Near East*. I / Ed. A. CAMERON, L. I. CONRAD (New Jersey, 1994) 107–147.

<sup>9</sup> Ibid., 118.

ра<sup>10</sup>, издал текст, созданный приблизительно в XI–XII вв. на основе двух коллекций. Считается, что более древний из этих сборников состоял из 103 вопросов и его оригинал сохранился в двух рукописных сборниках IX–X вв. — *Mosqu. graec.* 265 и *Ms. Wolfenbüttel, Bibl. Hersog-August 4240 (Guden graec. 53)*. Эти сборники позволили Ришару восстановить оригинальный текст VII в. Второй сборник, которым, должно быть, пользовался редактор XI–XII вв., состоял из 88 вопросов, и этот сборник (впоследствии переизданный в коллекции Миня<sup>11</sup>) редактором был принят за основной. Созданный в XI–XII вв. сборник, состоящий из 15¼ вопросов, основывался на сборнике из 88 вопросов, и содержал лишь 66 вопросов и ответов так называемого оригинального текста, определенного Ришаром, не успевшим его издать. В настоящее время над критическим текстом работает о. Дж. Мунитис, и текст будет издан в «Corpus Christianorum (Series Graeca)».

Какую же редакцию отражает грузинская версия? По-видимому, наш перевод отражает версию из 88 вопросов, переизданную в PG, которая датируется концом IX или началом X в., так как 1–24, 34, 37, 39, 40, 42 вопросы в этом издании взяты из коллекции 88 вопросов. Такого же мнения придерживается и о. Мунитис, к которому я обратилась за советом. Но в грузинском переводе имеется одно «но», которое может внести некоторое изменение при определении пластов «Вопросоответов» Анастасия. Между 42-ым и 64-ым вопросами в грузинский текст внесены три вопроса, не включенные в издание Комбефиза, которые мы обнаружили у А. Маи<sup>12</sup>. Как отмечает А. Маи, эти фрагменты были в латинском переводе вопросоответов Анастасия, и Гретсер не включил их в изданный им греческий текст. Но Маи счел нужным издать шесть вопросов, которые «etiam Lambecius biblioth. vindob. ed. koll. tom. III p 486 in caesario codiceolim vidit, nec tamen edidit»<sup>13</sup>.

Шесть вопросов и ответов в греческом и грузинском текстах собраны в трех вопросах. Эти вопросы являются толкованием стихов из Притч Соломона: «У ненасытимости две дочери» и далее (30, 15–16); «Три вещи непостижимы для меня, и четырех я не понимаю» и далее

<sup>10</sup> M. RICHARD, Les véritables 'Questions et réponses' d'Anastase le Sinaïte // M. RICHARD, *Opera Minora*. III. No. 64.

<sup>11</sup> Quaestiones et Responses, PG 89.

<sup>12</sup> A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*. T. I (Roma, 1825) 369–374.

<sup>13</sup> Ibid., 369.

(30, 18–19); «Вот четыре малых на земле, но они мудрее мудрых» и далее (30, 24–27). В греческом варианте вопросы начинаются со следующих слов: (μγ')<sup>14</sup> Ἦσαν δὲ φησι τῇ βδέλλῃ τρεῖς θυγατέρες..., (μδ) Ὁφθαλμὸν καταγελῶντα πατρὸς καὶ ἀτιμάζοντα γῆρας μητρὸς..., (με) Τρία ἐστὶ ἀδύνατά μοι νοῆσαι, καὶ τὸ τέταρτον οὐκ ἐπιγινώσκω... (μς) Τοιαύτη ὁδὸς μοι χαλίδος, ἥ, ὅταν πρᾶξῃ, ἀπονιψαμένη... (μζ) Διὰ τριῶν σείεται ἡ γῆ, διὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος... (μη) Τέσσαρα ἐστὶν ἐλάχιστα ἐπὶ τῆς γῆς, ταῦτα δὲ ἐστὶν σοφώτερα τῶν σοφῶν. Но эти фрагменты никто из издателей не считал принадлежащим Анастасию и даже редактору X в.

Евфимий Афонский, как мы уже отмечали выше, позволял некоторые вольности по отношению к оригиналу, пропуская и добавляя порой куски текста. Ту же картину мы имеем в данном тексте. И в «Вопросоответах к Фалассию» и в «Quaestiones et Responses» грузинский перевод довольно своеобразен. В основном переводчик следует оригиналу, но почти в конце каждого ответа он дает нечто вроде своего резюме и пропускает некоторые места. В «Вопросоответах» Анастасия он выбирает из цитат места самых знаменитых Отцов, но еще не вполне ясно, существует ли какая-нибудь тематическая закономерность при таком выборе. И все же он в основном следует греческому тексту, но, возможно, другой редакции. Мы почти уверены, что и по составу грузинский текст следует какому-то греческому оригиналу, который пока обнаружить не удалось, может быть, эта рукопись из Афонской коллекции, которая, как известно, изучена не очень основательно, и существующее описание несовершенно.

Пока что на основании грузинского перевода можно сказать, что шесть вопросов из издания А. Маи, должно быть, входили в состав сборника Анастасия, хотя уже в IX–X вв. не оригинального.

В заключение можно сказать, что грузинский перевод Эквтиме Атонели сохранил под именем Максима Исповедника греческую рукопись, содержащую вопросыответы Максима и Анастасия. Подобный греческий сборник пока не обнаружен.

<sup>14</sup> Нумерация вопросов приводится по изданию А. Маи.

## ЕВАНГЕЛІЕ ДѢТСТВА ХРИСТОВА ВЪ ЭОІОПСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

*Публикація С. Б. Чернецова*

Эоіопская церковь и абиссинскій бытъ почти не дѣлають различія между каноническими книгами Св. Писанія и апокрифами, благодаря чему до насъ и дошли въ полномъ видѣ въ эоіопскомъ обликѣ такіе важные апокрифы, какъ Книга Эноха, Юбилеевъ, Адама и т. п. Наряду съ унаслѣдованными отъ христіанской или іудейской древности книгами, въ практикѣ эоіопской церкви имѣются и пользуются значительнымъ распространеніемъ сборники, частью переведенные съ арабскаго, частью составленные дома и заключающіе въ себѣ апокрифическій матеріалъ изъ книгъ, пока неизвѣстныхъ среди памятниковъ эоіопской письменности, каковы, напримеръ, Протоевангеліе Іакова, Евангеліе Өомы, Псевдоматтея и др. Кромѣ матеріала, заимствованнаго изъ подобныхъ, общихъ христіанскому міру писаній, въ этихъ сборникахъ попадаются и позднія египетско-арабскія легенды, и измышленія самихъ абиссинскихъ грамотеевъ. Наибольшимъ уваженіемъ и распространеніемъ изъ этихъ сборниковъ пользуется т. наз. [сборникъ] «Чудеса Богородицы», переведенный по повелѣнію царя Зара-Якоба (1414—1468) и приписываемый извѣстному Ильдефонсу, епископу Толедскому. Здѣсь восточныя легенды перемѣшаны съ западными, видное мѣсто занимаетъ Египеть, но и Абиссинія въ нѣкоторыхъ изводахъ не забыта. Количество «чудесъ» въ различныхъ спискахъ различно — отъ нѣсколькихъ до двухсотъ и болѣе. Книга эта усиленно рекомендуется къ чтенію и дѣйствительно читается въ церкви, хотя нѣкоторые рассказы ея, по справедливому замѣчанію Дорна<sup>1</sup>, оскорбляютъ христіанское чувство. Это примѣнно отчасти и къ

<sup>1</sup> B. DORN, Ueber einige dem Asiatischen Institute des Ministeriums der auswärtigen Angelegenheiten zugehörige Aethiopische Handschriften (lu le 26 mai 1837) // *Bulletin scientifique [publié par] l'Académie [Impériale] des Sciences de St. Pétersbourg* II (1837) Col. 302—304. [«Чудеса», однако, упоминаются не в этой, а в другой статьѣ Б. Дорна: B. DORN, Ueber die aethiopischen Handschriften der öffentlichen Kaiserlichen Bibliothek zu St. Petersburg (lu le 26 octobre 1837) // *Ibid.* III (1837) Col. 145—151. Но в этой статьѣ Дорна нетъ замечанія о томъ, что рассказы эти «оскорбляютъ христіанское чувство». Можно предположить, что такое замечаніе содержится в какой-то другой статьѣ Дорна.]

помѣщенному въ данный сборникъ ряду изъ семи разсказовъ о чудесахъ во время бѣгства Св. Семейства въ Египетъ; въ рукописи 60 Парижской Bibliothèque Nationale<sup>2</sup> они занумерованы какъ 79—85 «чудеса»; находились они и въ прекрасной петроградской рукописи Института Восточныхъ Языковъ при Министерствѣ Иностранныхъ Дѣлъ<sup>3</sup>, но въ ней потеряны листы, содержащiе, по-видимому, пять среднихъ разсказовъ; кромѣ того, все рукописное собраніе Института эвакуировано и въ настоящее время находится неизвѣстно гдѣ; мы даемъ эти чудеса въ переводѣ, сдѣланномъ съ парижской рукописи, копія которой оказалась среди ученаго наслѣдства пок[ойнаго] О. Э. Лемма. То, что разсказывается въ этихъ чудесахъ, не согласуется ни съ Псевдоматѳеемъ, ни съ арабскимъ Евангеліемъ Дѣтства и, вѣроятно, составлено въ Египтѣ въ болѣе позднее время. Въ самой Абиссиніи впослѣдствіи появился новый сборникъ Чудесъ Богоматери и Христа, совершенныхъ во время продолженія бѣгства Св. Семейства изъ Египта въ Абиссинію. Это странное и длинное (94 листа) произведеніе, извѣстное пока въ одной рукописи Британскаго Музея, еще не издано. Приводимъ его характеристику по описанію Дилльмана:

«Ab initio, narratur Mariam, postquam cum Jésu infante et Josepho triennium et sex menses in Abyssinia commorata et hospitio Aethiopum, Deum et Virginem diligentium, fructu esset, in somnio a Deo invitata esse, ut in patriam rediret. Aethiopum quidem populus et rex, ait, si novissent, quos hospites in suo gremio foverent, Mariam nusquam dimisissent. Deus autem hoc ab eorum oculis celaverat. Ita ex Aethiopia exeunt, et in ipso itinere miraculorum innumerorum seriem faciunt. — Liber crassis fabulis refertus est. Nomina hominum, terrarum et urbium fere omnia fictita sunt: ne regis Aethiopici quidem nomen, sub cujus regno Maria in Aethiopia versata esse dicitur, et qui Acarius appellatur, cum eo, quod in vulgariis chronicis occurrit, congruit»<sup>4</sup>.

Кромѣ этихъ двухъ сборниковъ, апокрифическій матеріалъ въ изобиліи содержится во многихъ другихъ, по-видимому, въ значительной своей части, а иногда и въ цѣломъ видѣ, являющихся продуктами туземнаго творчества или компилированія. Изъ нихъ «Чудеса Св.

<sup>2</sup> Н. ZOTENBERG, Catalogue des manuscrits (Éthiopiens, gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale (Paris, 1877) 66.

<sup>3</sup> См. нашъ каталогъ: Б. А. ТУРАЕВЪ, Эфиопскія рукописи въ Петербургѣ (СПб., 1906) 37—38.

<sup>4</sup> А. DILLMANN, Catalogus Codicum Manuscriptorum Orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Pars tertia: Codices Aethiopicos amplectens (Londini, 1847) 42.

Троицы» заключаютъ въ себѣ апокрифическія параллели къ Ветхому Завѣту, а «Чудеса Господа и Спаса нашего Іисуса Христа» въ 47 главахъ — влагаемыхъ въ уста Спасителя на горѣ Елеонской по воскресеніи — къ Новому. Въ этомъ сборникѣ мы находимъ отголоски Протоевангелія Іакова, Псевдоматтея и нѣсколько разсказовъ, представляющихъ близкую передачу изъ греческаго Евангелія Θомы. Такъ[имѣ] обр[азомъ], сборникъ, имѣющійся въ западно-европейскихъ бібліотекахъ во многихъ рукописяхъ не старше XVII в., еще не изданъ; Grébaut<sup>5</sup>, готовя его изданіе и переводъ для *Patrologia Orientalis*, сообщилъ пока содержаніе отдѣльныхъ чудесъ; изъ этого изложенія видно, что разсказы о Рождествѣ Христовѣ имѣютъ особенности противъ извѣстныхъ апокрифическихъ сказаній. Приводимъ это изложеніе 4–6 «чудесъ».

При рожденіи Спасителя, Ангелы окружаютъ вертепъ. Идолы падаютъ во всемъ мірѣ. Демоны собираются вокругъ Сатаны и спрашиваютъ, Кто родился и сокрушитъ ихъ власть. Сатана спрашиваетъ весь міръ и возвращается къ демонамъ, ничего не узнавъ, и находитъ ихъ поверженными на землю. Онъ ободряетъ ихъ и увѣряетъ, что его царство не погибнетъ. Онъ спрашиваетъ себя, не родила ли Дѣва, предсказанная прор[окомъ] Исаіей, ибо ея Сынъ долженъ разорить царство діавола. Онъ предлагаетъ демонамъ удостовѣриться, не родился ли Младенецъ въ Вилеємѣ, собираетъ свои воинства, чтобы воевать съ Ангелами, охраняющими вертепъ. Демоны замѣчаютъ издали Ангеловъ, поющихъ «Слава въ вышнихъ Богу» и возвѣщающихъ пастырямъ рожденіе Спасителя въ Вилеємѣ. Сатана въ ужасѣ возвращается къ демонамъ и говоритъ имъ, что онъ узналъ о воплощеніи Сына Божія. Чтобы собрать болѣе точныя свѣдѣнія, онъ спѣшитъ въ Іерусалимъ, где находятся іудейскіе ученые, толкователи Писанія, которые говорятъ ему, что Христосъ долженъ родиться въ Вилеємѣ по истеченіи 70 седмицъ Даніила. Сатана настаиваетъ на точной датѣ; іудеи совѣтуются съ Никодимомъ, Клеопой, Гамалиліомъ, отцомъ первомученика и архидіакона Стефана. Ученые увѣряютъ, что седмины исполнились и Мессія родился. Никодимъ прибавляетъ, что іерей Симеонъ, переводившій Писаніе съ еврейскаго на греческій для царя Птолемея, соблазнившись мѣстомъ «Се дѣва во чревѣ приметъ», получилъ отъ ангела увѣреніе, что онъ будетъ въ живыхъ, пока не увидитъ этого чуда. Они пошли къ Симеону,

<sup>5</sup> S. GRÉBAUT, *Aperçu sur les Miracles des Notre Seigneur // Revue de l'Orient Chrétien* XVI (1911) 256 et 356.

который подтвердилъ ихъ мнѣніе. Сатана, сильно взволнованный словами Симеона и ученыхъ, вернулся къ дѣмонамъ и повелѣлъ имъ не удаляться изъ Виллеема, пока не будетъ точно извѣстно о рожденіи Спасителя.

Будучи свидѣтелемъ Срѣтенія Господня, Сатана решается вести войну съ царствомъ Христовымъ.

Волхвы видятъ звѣзду, заключавшую въ себѣ образъ Богоматери и испускавшую на землю свѣтъ въ видѣ столпа. Они находятъ въ Книгѣ Заповѣдей пророчество о воплощеніи Сына Божія и описаніе звѣзды. Уходя, они берутъ съ собой золото, ливанъ и смирну изъ Горы Сокровищъ и идутъ въ сопровожденіи 3000 человекъ. Звѣзда ведетъ ихъ на востокъ (sic!), и они черезъ два года достигаютъ Іерусалима. Иродъ шлетъ имъ подарки и спрашиваетъ о причине путешествія. Они отвѣчаютъ, что пришли поклониться Младенцу-Богу. Иродъ приглашаетъ ихъ къ себѣ на обратномъ пути, ибо и онъ хочетъ поклониться Младенцу. Волхвы находятъ въ вертепѣ Богоматерь, держащую на груди Младенца въ пеленахъ, приносятъ Ему золото какъ царю, ладанъ какъ божественному первосвященнику, смирну къ смерти Его по плоти. При ихъ отправленіи Богоматерь даетъ имъ на дорогу только то, что у нея было — ячменный хлѣбъ. Ангелъ указываетъ имъ не возвращаться къ Ироду. Остальное передается согласно Евангелію. — Бѣгство въ Египетъ не разсказывается, вѣроятно, потому, что входитъ въ составъ «Чудесъ Маріи», помѣщенъ только разсказъ о встрѣчѣ на возвратномъ пути Св. Семействомъ трехъ разбойниковъ: Тота, Даркеса и Гамхура. Первый, какъ и въ 23-й главѣ арабскаго Евангелія Дѣтства, оказывается впоследствии благоразумнымъ разбойникомъ, но оба повѣствованія имѣютъ значительныя различія. — Далѣе слѣдуетъ десять разсказовъ, близко подходящихъ, какъ указалъ Grohmann<sup>6</sup>, къ гл. 2, 9, 11–16 Евангелія Өомы и 48 гл. арабскаго Евангелія.

Въ нѣкоторыхъ рукописяхъ этого сборника, кромѣ перечисленныхъ, находятся еще нѣкоторые разсказы, дающіе новые варианты къ повѣствованіямъ Евангелія Өомы. Одинъ изъ нихъ, найденный нами въ рукописи Азіатскаго Музея Акад. Наукъ, гдѣ онъ помѣщенъ въ видѣ приписки, мы въ свое время издали и перевели<sup>7</sup>. Этотъ же текстъ, въ нѣсколько болѣе исправномъ видѣ, въ одной вѣнской рукописи нашелъ

<sup>6</sup> A. GROHMANN, Reste einer neuen Rezension der Kindheitsgeschichter Jesu in den Ta'amra 'Iyasus // *Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes* XXVIII (1914) 1–16.

<sup>7</sup> Б. А. ТУРАЕВЪ, Эѳіопскіе малые тексты // *ХВ* I (1912) 56–58.



Grothmann вмѣстѣ съ другимъ; оба ихъ онъ считаетъ остатками особой эѳіопской редакціи Евангелія Дѣтства, по темамъ приближающейся болѣе къ арабской, но въ разработкѣ идущей по собственному пути. Одинъ изъ этихъ разсказовъ даетъ вариантъ сказанія объ оживленіи птицъ, сдѣланныхъ изъ глины, другой, общій вѣнской и петроградской рукописямъ — о Христѣ-отроцѣ и учителѣ. Какъ мы уже говорили, оба разсказа, вѣроятно, туземнаго, абиссинскаго происхожденія.

Остается упомянуть объ эѳіопской переработкѣ апокрифическаго матеріала о Рождествѣ Христовомъ въ написанной съ полемической цѣлью царемъ Зара-Якобомъ «Книгѣ Рождества», гдѣ помѣщены м[ежду] пр[очимъ] поученія на ежемѣсячные праздники Рождества Христова<sup>8</sup>, и также о переводахъ съ коптскаго черезъ арабскій — синаксарей, поученій патриарховъ Теофила, Тимофея и т. п.

Даемъ въ переводѣ изъ сборника «Чудеса Маріи» разделы, повествующіе о бѣгствѣ въ Египетъ.

**79-е чудо Владычицы нашея святыя сугубо Дѣвы Маріи Богородицы.**

Чудо, бывшее послѣ того, какъ Она родила Господа нашего Іисуса Христа. Когда повелѣлъ царь Иродъ избивать младенцевъ отъ двухъ лѣтъ и ниже, Владычица наша святая сугубо Дѣва Марія Богородица, услышавъ это, заплакала, говоря: «если я увижу убіеніе Твое, чадо, я бы хотѣла, чтобы раньше убили меня». И когда Владычица наша святая Дѣва Марія Богородица была въ сей скорби сердца, явился Ангелъ Господень Іосифу и сказалъ ему: «Встань, возьми Младенца и Матерь Его и иди въ землю Египетскую, пока не умрутъ ищущіе души сего Младенца». И сдѣлавъ Іосифъ, какъ сказалъ ему Ангелъ, и пошла Владычица наша Марія, сугубо Дѣва, Богородица съ Сыномъ своимъ, съ Іосифомъ, съ Саломіей и слугами, неся на спинѣ Солнце, въ путь пустыни. И вышла она на дорогу вблизи города, именуемаго Дабра Метмакъ<sup>9</sup>. И когда Владычица наша святая Дѣва сугубо Марія Богоро-

<sup>8</sup> Единственная рукопись XV в. изъ бывшей колл[екціи] d'Abbadie въ Наб. Библ. Не издана. (Теперь есть изд.: K. WENDT, *Das Maṣḥafa Milād (Liber Nativitatis) und Maṣḥafa Sellāsē (Liber Trinitatis) des Kaisers Zar'a Yā'qob. I–II.* (CSCO 221–222, 235–236 / Aeth 41–42, 43–44). Louvain, 1962–1963.)

<sup>9</sup> Эѳіопскій переводъ араб[скаго] Дайру-ль-Махтасъ «Обитель Крещальни» у оз. Бурдусъ на самомъ сѣверѣ Египта. Здесь съ 16 по 20 мая былъ большой праздникъ, привлекавшій множество богомольцевъ, которые, по выраженію эѳіопскаго писателя, «въ сіи дни непрестанно видѣли Богоматерь явно». Это же

лица увидала, что за ней гонятся злые разбойники, какъ змѣи, вострепетала и ужаснулась, взяла Младенца со спины Саломіи и понесла Сама, и побѣжала, ища потаеннаго и скрытаго мѣста для своего возлюбленнаго Сына, и не находила ни горы, ни пещеры, ни камня, но въ округѣ Дабра Метмакъ была только смоковница. Она обошла ее разъ, дважды и трижды, чтобы скрыть возлюбленнаго Сына своего и, не имѣя убѣжища, взяла правую руку возлюбленнаго Сына своего и осѣнила знаменіемъ Креста это дерево смоковницы сказавъ: «о ты, дерево смоквъ, откройся тотчасъ, пока не возьмешь въ себя, согласно Моей волѣ». И тотчасъ раскрылось это дерево смоковницы надвое, не раздѣляясь, и вошла Владычица наша святая сугубо Дѣва Марія Богородица съ возлюбленнымъ Сыномъ своимъ, Іосифомъ, Саломіей и слугами, неся на спинѣ своей Солнце; и оселъ, навьюченный ихъ вещами, вошелъ съ ними. И дерево смоковницы, принявъ въ себя сихъ праведныхъ, вернулось въ прежнее состояніе, и не было замѣтно следа разрыва на немъ. Когда пришли разбойники, они искали ихъ, и не нашли. И сказали они другъ другу о Младенцѣ и Матери Его: «мы видѣли ихъ, когда они стояли подъ этой смоковницей; сошли ли они въ бездну, или взошли на небо на крылѣ облака?» Когда они это говорили, заревѣлъ оселъ внутри дерева смоковницы, какъ будто находясь на просторѣ земли. Услыхавъ это, разбойники удивились и въ изумленіи сказали другъ другу: «Благословенъ Богъ, не допустившій насъ ограбить праведныхъ». И они вернулись своей дорогой, возвѣщая величіе Господа, Бога боговъ. И когда ушли эти разбойники, открылось дерево смоковницы, чтобы явить чудо Владычицы нашей святой Дѣвы сугубо Богородицы. И вышла Владычица наша... съ благословеннымъ Младенцемъ своимъ, Іосифомъ и Саломіей вмѣстѣ; и оселъ, нагруженный ихъ вещами, какъ вошелъ нагруженный, такъ и вышелъ. И затѣмъ она пошла туда, куда повелѣлъ ей Богъ, причемъ Ангелъ, по имени Гавріилъ, путеводилъ. И донинѣ пребываетъ сіе дерево смоковницы въ оградѣ Дабра Метмакъ, и каждое утро свѣтитъ из него елей масличный, гдѣ слѣдъ раскола на немъ<sup>10</sup>.

передаетъ и Макризи. Монастырь разрушенъ въ 1438 [г.], о чемъ говорятъ и Макризи, и хроники эѳіопскаго царя Зара-Якоба, который повелѣлъ вмѣсто него построить монастырь того же имени у себя.

<sup>10</sup> Другія сказанія приурочиваютъ это чудо къ дереву Богоматери въ Матаріѣ, у древ[няго] Иліополя. См., напр., у іезуита [М.] JULLIEN, *L'arbre de la Vierge à Mataryeh près de Caire. Souvenirs de la Sainte Famille*. 2-е éd. (Beyrouth: [Impr. Catholique.] 1886).

80-е чудо...<sup>11</sup> Повѣсть о томъ, что было послѣ того, какъ она родила Господа нашего Иисуса Христа.

Повелѣлъ царь Иродъ избить младенцевъ отъ двухъ лѣтъ и ниже. Услыхавъ объ этомъ, Владычица наша... бѣжала со своимъ Сыномъ. Былъ часъ полуденный, и она положила Его въ песокъ. И пришла она въ городъ искать воды для Сына своего. Люди этого города были злы; среди нихъ не было добраго отъ старыхъ до младенцевъ. Увидавъ Владычицу нашу... они выслали на нее злыхъ псовъ; и юношу на конѣ они прикончили съ конемъ его скоро, въ этотъ часъ во мгновеніи ока. Когда подошли эти псы, склоняясь, благословенной Владычицѣ нашей... было тяжело, и она вышла изъ этого города, страдая отъ того, что ей не дали воды для возлюбленнаго Сына и отъ того, что выслали псовъ, желая умертвить ее. И она нашла возлюбленнаго Сына своего тамъ, гдѣ положила Его, жаждущимъ. И сказала Ему: «чадо! Я не нашла ни одного добраго среди нихъ, кто бы сказалъ мнѣ хорошее слово». И она стала искать его сапоги, украшенные золотом, и заплакала, и сказала: «чадо! Воды для утоленія жажды Твоей я не нашла, а сапоги Твои золотые потеряны. Ты видишь лукавство и оскорбленія жителей этого города; нѣтъ среди [нихъ] никого, кто бы зналъ праведность, а внутри Матери Твоей пылаетъ, какъ огонь. И она тогда воззрѣла на городъ во гнѣвъ и сказала: «яви мнѣ гибель ихъ и погуби людей этого города немедленно». И еще не окончился гласъ проклятія на устахъ благословенной Владычицы..., какъ разверзлась земля и поглотила людей сего города съ женами и дѣтьми; и никто не уцѣлѣлъ до скота, кромѣ тѣхъ псовъ, которые поклонились, склоняясь предъ ней. И исполнилось пророчество Давида, отца ея: «внидутъ въ преисподняя земли, предадутся въ руки оружія, части лисовомъ будутъ» [62, 11]. И увидавъ немедленную гибель и истребленіе людей сего города, Владычица наша прославила Бога небеснаго, какъ прославила Его Маріамъ, сестра Моисея, погрузивъ невѣрнаго фараона и воинство его въ моръ Черномъ. И донинѣ пребываетъ сей городъ погибшимъ; и всѣ видящіе его дивятся и возвѣщаютъ величіе чуда Владычицы нашей.

81-е чудо. И было послѣ того, какъ родила она возлюбленнаго Сына своего Иисуса Христа, находясь въ землѣ Вифлеема, повелѣлъ царь Иродъ избить младенцевъ двухъ лѣтъ и ниже. Услыхавъ это, Мать Его убѣжала съ Младенцемъ въ землю Египетскую. Идя по пути,

<sup>11</sup> Въ дальнейшемъ мы вездѣ пропускаемъ или сокращаемъ обычное: Владычица наша святая сугубо Дѣва Марія Богородица.

она встрѣтила много опасностей: жаръ солнца, холодъ ночи, голодъ и жажду. И объяла ее сильная невыразимая жажда; она помолилась, говоря: «Господи всей твари, плодъ моего чрева! Я жажду весьма; напои меня водою. Если бы Ты не былъ царемъ, не пришли бы волхвы къ Тебѣ съ дарами и люди изъ Персиды не принесли бы Тебѣ ливана, поклоняясь Тебѣ, и не водила бы ихъ звѣзда». Это она говорила, когда Младенецъ былъ на ея плечахъ. И Он вывелъ Божествомъ Своимъ воду рая, бѣлую, какъ молоко, истекшую изъ подъ ногъ Его тамъ, гдѣ Онъ ударилъ ногой. И сіе видя, она прославила Святую Троицу. Когда Владычица наша напилась, напились Іосифъ и Саломія. И сказалъ Младенецъ: «сія вода да пребудетъ до Моего пришествія во славе». И не слыхалъ этихъ словъ Младенца никто, кромѣ одной Его Матери. И затѣмъ, когда они сѣли, чтобы немного отдохнуть, пришла дочь разбойника, слѣпая, заразившаяся проказой, когда шла по пути. Ее позвалъ день и привела милость. И опустила ея ногу въ воду Владычица наша... тотчасъ, и она увидала свѣтъ и очистилась отъ проказы, воззрѣла на Владычицу... съ Младенцемъ, Іосифомъ и Саломіей и сказала: «Кто вы?» И сказала она: «Я — Марія и Сынъ мой Іисусъ Христосъ». И сказала Имъ дочь разбойника: «Я вѣрую въ Сына твоего Іисуса Христа и въ молитву твою, Владычица моя Марія». И такъ сказавъ, она поклонилась и возвратилась въ домъ свой. Когда люди ея города увидали ее, изумились и сказали: «Кто исцѣлилъ тебя?»; спросилъ и братъ ея Іосафатъ, разбойникъ справа. И она ответила: «Іисусъ властію Своею исцѣлилъ меня, а Марія, Мать Его, своею молитвою». И сказалъ ей братъ ея Іосафатъ: «вчера я встрѣтилъ Его на пути; я взялъ Его тайно отъ Его Матери. Когда мы шли, благоухало меня благовоніе одежды Его, благовоніе одежды царства, и пролилось на одежду мою, и сегодня еще сладость благовонія Его въ сердцѣ моемъ». У того, кто погубилъ 160 душъ и у Іосафата-разбойника — одинъ отецъ и одна мать, а Маріамъ, у которой муро, — сестра ихъ. Слава Богу, благоволившему къ людям!

**Чудо 82.** Это было послѣ того, какъ она родила Господа нашего Іисуса Христа. Когда повелѣлъ Иродъ незаконный избить младенцевъ двухъ лѣтъ и моложе, она услышавъ, бѣжала съ возлюбленным Сыномъ своимъ, и бѣжа, принесла Его въ нѣкій городъ въ предѣлахъ Египта. Когда люди этого города услышали, что она творитъ знаменія и чудеса, что пали идолы во всѣхъ мѣстахъ, куда она приходила, и что она бѣжитъ отъ гнѣва царя, который хочетъ убить возлюбленнаго Сына ея, совѣщались между собою, говоря: «пойдемъ къ ней прежде,

чѣмъ она пришла въ нашъ городъ, испытаетъ ея мысли; если она не послушаетъ насъ, задержимъ ее и отведемъ къ тому, отъ кого она бѣжить». И Госпожа наша, ненавидящая надменныхъ и гордыхъ, узнала намѣреніе ихъ и лукавство сердець ихъ и сказала: «да воздастъ вамъ Господь по сердцамъ вашимъ и да превратитъ подобія ваши въ подобія нечистыхъ!» И еще не кончилось слово проклятiя на устахъ Владычицы нашей..., какъ превратились образы ихъ. Одни изъ нихъ сдѣлались обезьянами, другіе ежами и ушли въ пустыню, перегоняя другъ друга, въ своихъ подобіяхъ. И былъ великій страхъ на слышавшихъ и видѣвшихъ, и никто не приближался къ ней, у кого былъ порокъ грѣха превозношенія и гордости, но только смиренные и кроткіе, молчаливые и терпѣливые. Послѣ сего пришли къ ней многіе боящіеся Бога и любящіе Владычицу нашу... и просили ее: «О Владычица наша благословенная, пощади этихъ заблудшихъ людей и верни имъ прежніе образы». И ответила имъ благословенная Владычица наша...: «Оставьте меня; они меня опечалили весьма; я не хочу щадить этихъ злыхъ людей». И снова просили они, и на этотъ разъ умилилась къ кротости Владычица наша..., пощадила ихъ и обратила подобія ихъ изъ подобій звѣрей къ подобію человѣческому. И стали сiя люди богобоязливыми. И были у сихъ людей сыны сыновъ; донинѣ они именуется рабами Владычицы нашей...

23-е чудо. ...Когда была Владычица наша въ землѣ Египетской, царь, услыжавъ издалека о ней, послалъ сказать ей: «О Владычица моя! Я недостойнъ прійти къ тебѣ: мнѣ препятствуетъ множество грѣховъ и беззаконій моихъ, коимъ нѣтъ числа и мѣры, и тебѣ не подобаетъ приходить ко мнѣ, въ домъ грѣшника, какъ сказалъ Давидъ, отецъ твой во псалмѣ: «Возненавидѣхъ церковь лукавнующихъ и съ нечестивыми не сяду». Но только благослови городъ мой тамъ, гдѣ пребываешь, ибо то, что ты благословляешь, дѣлается святымъ». И дошло посланіе Владычицъ нашей... и прочла она его, и было угодно ей весьма. И сказала она Иосифу: «видѣлъ ли ты человѣка, у котораго была бы такая вѣра во всѣхъ предѣлахъ Израиля. Я хочу идти въ его городъ и видѣть его». И сказалъ Иосифъ Владычицѣ нашей: «Владычица моя, если Богу угодно, то и тебѣ угодно и если Богъ изволяетъ, и ты изволяешь. Всюду, куда бы ты ни пошла, я буду съ тобой и не покину тебя». Встала Владычица наша..., чтобы идти въ городъ царя. Царь, услыжавъ извѣстіе о томъ, что идетъ Владычица наша, всталъ и поклонился ей семикды. А когда узналъ затѣмъ о прибытіи ея въ его городъ, всталъ, пошелъ ей навстрѣчу, хотя былъ царемъ, и, подойдя къ ней, смиренно преклонилъ

ся ей и сказалъ: «Владычица моя, какъ ты благоволила прибыть въ городъ грѣшника? Отнынѣ посрамятся враги мои, ибо въ тебѣ я обрѣлъ славу мою». И видя правую вѣру царя, Владычица наша... нарекла его блаженнымъ, а Иосифъ и Саломія похвалили его. Затѣмъ ей поднесли пурпурную одежду длиною въ 40 локтей, и Владычица наша... приняла ее ради вѣры царя. Потомъ ввели ее въ новый украшенный и красивый чертогъ, въ который не входилъ никто съ техъ поръ, какъ было окончено его построение. И войдя въ домъ, она повелѣла привести всѣхъ больныхъ города царя, который, услышавъ это слово Владычицы нашей..., помыслилъ въ сердцѣ своемъ: «подлинно ли можетъ сія жена исцѣлять болящихъ?» И уразумѣла Владычица наша помышленіе царя и отвѣтила ему: «когда ты былъ далеко, слово вѣры твоей достигло меня; зачѣмъ же сіе помышленіе скрылъ посланный тобою ко мнѣ?» Царь, услышавъ это отъ Владычицы нашей..., палъ на землю, просилъ и молилъ, говоря: «о Владычица моя, Марія, не мое это помышленіе, но врагъ добра и супостатъ рода человѣческаго внушилъ мнѣ его. И нынѣ да придетъ на меня милость твоя и удалить это сомнѣніе изъ сердца моего, и простить весь грѣхъ мой». И онъ собралъ затѣмъ всѣхъ недужныхъ въ городахъ своего царства, слѣпыхъ, хромыхъ и припадочныхъ и страдавшихъ иными болѣзнями, и они исцѣлились силою молитвы Владычицы нашей... И было число исцѣлившихся въ этотъ день 3000000. И она оставалась много дней въ домѣ царя, совершая много чудесъ и знаменій, а затѣмъ пошла туда, куда повелѣлъ ей Господь, причемъ путевождалъ ее Ангелъ, коего имя Гавріиль.

84-е чудо<sup>12</sup>. Убѣгая, она принесла Его въ одинъ изъ городовъ Египта — Хамесь. И овладѣла жажда возлюбленнымъ Сыномъ ея, ибо былъ полдень. И вошла она въ домъ одной женщины попросить воды для Сына своего, подателя дождей. А та была весьма богата стяжаніемъ міра сего и грѣховными дѣянiями и бѣдна добрыми дѣлами, и жестока сердцемъ, какъ Іезавель. Она сказала: «у меня нѣтъ», хотя въ домѣ ея было все необходимое плотское — пища, питіе, одежда. И отказавъ ей, она спросила ее: «гдѣ твоя страна и какого ты рода и племени, гдѣ домъ твоего рожденія?» И сказала Владычица наша...: «Что ты меня спрашиваешь? Земля непригодная — моя обитель, пустыня — мое место упокоенія. И если бы у меня были родъ и племя и домъ рожденія, какимъ бы образомъ меня постигли бы голодъ, жажда, напасти и изгнаніе, большія, чѣмъ у другихъ людей?» И сказала дщерь Сатаны Владычицѣ

<sup>12</sup> Начало то же, что и въ чудѣ 82.

нашей...: «Красивъ образъ твой, прекрасенъ и украшенъ Сынъ твой; Онъ подобенъ дѣтямъ царей, но сердце твое не такъ красиво, какъ прекрасенъ твой вѣншній образъ. И вслѣдствіе злого сердца ты изгнана изъ рода твоего и сдѣлалась странницею въ этомъ городѣ, гдѣ тебя не знаютъ». И отвѣчала Владычица...: «Ради грѣха изгнана я изъ рода моего въ этотъ городъ, человѣкомъ, совершающимъ дни свои въ хорошемъ пребываніи міра сего, будь въ пришествіи, подобно мнѣ, или въ богатствѣ, какъ ты». И много поношеній наговорила дщерь Сатаны на Владычицу нашу благословенную и на Плодъ Чрева Ея благословенный; ихъ нельзя выговорить языкомъ христіанскимъ. Слыша крикъ этой женщины, собрались люди дома ея и сосѣди; среди нихъ не было никого, кто творилъ правду и добро, всѣ они были враги правды. И много поношеній говорили они на Владычицу нашу... Затѣмъ пришла одна изъ служанокъ ея, худшая ея въ десять разъ, и застала Владычицу нашу стоящей предъ ея госпожой и всѣми людьми дома и сосѣдами, оскорбляемой, осмѣиваемой и поносимой, и сама стала говорить на Владычицу нашу..., а потомъ взяла Младенца съ ея спины Владычицы нашей, подняла Его надъ головой и бросила себѣ подъ ноги на песокъ земли. И Онъ сильно закричалъ и заплакалъ, ибо былъ Младенцемъ двухъ лѣтъ и не отверзлись еще уста Того, Кто отверзалъ уста глухихъ. Въ это время вѣдало Его сердце. И когда увидала Владычица наша... возлюбленного Сына своего на прахѣ земномъ, не знала что дѣлать, и сказала: «Кто это видя не будетъ плакать? Развѣ у кого иссушено сердце, какъ камень?» И наклонилась благословенная Владычица наша, чтобы поднять возлюбленного Сына своего. Отвѣчалъ Іосифъ и сказалъ ей: «Оставь его и не поднимай съ земли, да увидимъ силу Божества Его и явить чудо надъ сей рабыней, бросившей Младенца на землю». Такъ сказалъ Іосифъ, ибо подумалъ, что умеръ Младенецъ, когда дщерь Сатаны бросила Его. И наклонилась благословенная Владычица наша... и подняла возлюбленного Сына своего и дала Ему молока отъ сосцовъ своихъ, проливая горькія слезы. И прокляла она дщерь Сатаны, сказавъ: «Господь да погрузитъ тебя, какъ Даавана и Авирона, которыхъ поглотила преисподняя земли. И раньше, чѣмъ окончилось слово проклятiя въ устахъ Владычицы нашей..., какъ разверзлась земля и поглотила ее, какъ она была, сидѣвшею въ нарядахъ на ложѣ своемъ. И сошла она въ адъ, и не осталось слѣда бытія ея. А рабыня ея, бросившая Младенца, стала носорогомъ и паслась въ пустынѣ до дня смерти своей. А всѣ люди дома ея и сосѣди сдѣлались обезьянами пустыни и жили въ ней до дня смерти силою чуда Владычицы нашей...

и силою возлюбленнаго Сына ея Господа нашего Иисуса Христа. И совершивъ сие чудо и знаменіе, Владычица наша вошла въ домъ этой женщины и нашла там 300 вмѣстилищъ, полныхъ муки безъ недочета и 300 сосудовъ оливковаго масла. И провела благословенная Владычица наша... въ домъ этой женщины семь мѣсяцевъ, питаясь и благодаря Бога. И былъ Іосифъ тамъ какъ бы главнымъ экономомъ (?) въ домъ этой женщины, отказавшей въ водѣ студеной. И послѣ этого пошла она туда, куда повелѣлъ ей Богъ, причемъ велъ ее Ангелъ, коему имя Гавріилъ. И вернувшись изъ земли Египетской, поселились въ Кускуамъ<sup>13</sup> и тамъ творили знаменія и чудеса.

85-е чудо Владычицы нашей... и ея возлюбленнаго Сына 6-го санѣ въ извѣстномъ домѣ (города) Махцабъ у источника воды благословенной, изведеннаго Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ и Его родительницей при возвращеніи изъ земли Египетской.

Іосифъ праведный, когда явился ему Ангелъ Господень и сказалъ: «Встань, возьми Младенца и Матерь Его и Саломію, дочь сестры матери Владычицы нашей», они пошли въ землю Египетскую, въ Дайра Кускуамъ и въ другія мѣста. И когда они пребыли въ землѣ Египетской три года и 6 мѣсяцевъ и умеръ Иродъ, явился Ангелъ Господень Іосифу, чтобы онъ вернулся въ Іерусалимъ. И тотчасъ всталъ Іосифъ, взялъ ихъ, и они пошли въ городъ Махрека, оттуда въ городъ Мисръ, оттуда въ городъ Матрея, оттуда въ городъ Махцабъ. И извелъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ сей источникъ воды, находясь съ Матерію Своею, Владычицей нашей... И онъ существуетъ донинѣ и приходятъ всѣ люди къ нему изъ всѣхъ мѣстностей, молятся предъ Владычицей нашей... и благословляются отъ церкви и отъ источника благословенной воды...

### Переводъ двухъ «Чудесъ Христовыхъ» изъ эѳіопскаго Евангелія Дѣтства

а) по вѣнской рукописи.

Чудо Господа и Спаса нашего Иисуса Христа, сотворенное Имъ въ Его отрочествѣ (2)<sup>14</sup>.

И снова, въ другой день, забавляясь, Онъ приготовилъ глину въ водѣ и сдѣлалъ изъ нея много (предметовъ) въ формѣ малыхъ и большихъ

<sup>13</sup> Коскамъ, др. Кускъ-аль-Мухарракъ — названіе монастыря. О пребываніи въ немъ Св. Семейства см. поученіе, приписываемое Теофилу, патр. Александрійскому, въ одной изъ рукописей собранія d'Abbadie и др.

<sup>14</sup> Текстъ испорченъ.



птицъ, дунулъ на нихъ всѣхъ, и они полетѣли съ плотью и духомъ. Видя это, отроки и дѣти, бывшіе съ Нимъ, также приготовили глину и подобія и дули всѣ съ утра до вечера, и распухли горла ихъ отъ усиленнаго дуновенія. Тогда пошли они къ Отроку и сказали Ему: «Начальникъ нашъ! Мы старались привести ихъ въ движеніе и заставить передвигаться, но не могли, хотя и много трудились — до того, что распухли наши гортани. Ты дунь на нихъ для насъ. И Онъ не внялъ имъ. Затѣмъ ушли эти дѣти, чтобы дуть. А одинъ изъ нихъ сѣлъ у ногъ Господа нашего Іисуса Христа, плакалъ и рыдалъ и сказалъ Господу нашему: «Дай мнѣ, Господи, власть, чтобы сей прахъ сдѣлался птицами моимъ дуновеніемъ, и я буду Твоей до дня смерти моей». И сказалъ ему Господь нашъ: «Дунь на нихъ, говоря: "встаньте и летите" говорить вамъ Сынъ Божій!» И когда онъ это сказалъ имъ, они всѣ встали и полетѣли. И тѣ дѣти стали снова дуть, приготовляя глину, но они отказывались летѣть. Снова пришелъ къ Господу нашему Іисусу Христу этотъ отрокъ, плача, со своими сверстниками, но Онъ сокрылся отъ нихъ, и они не нашли Его. Они ушли и остались у своихъ отцовъ по именамъ ихъ. Прекрасно величіе достоинства сего повѣствованія.

Чудо Господа нашего и Спаса нашего Іисуса Христа, сотворившаго великое, чудное и дивное.

Когда возрѣлъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, отдалъ его наставнику, чтобы Онъ научился книгамъ. И сказалъ Ему наставникъ Его: «Скажи «Альфа». Сказалъ Господь нашъ: «Что такое Бѣта?» Удивился наставникъ Его и подумалъ, что Онъ уже совершенъ и пересталъ учить Его. Господь нашъ взялъ чернила красное и черное и смѣшалъ. Когда наставникъ Его увидалъ, онъ сказалъ: «Этотъ беспокойный мальчикъ испортилъ мнѣ чернила» и ударилъ Его. И сказалъ Господь нашъ: «Зачѣмъ ты ударилъ Меня. Если ты ударишь Меня, есть Нѣкто<sup>15</sup> близко». Сказавъ это, Онъ взялъ чернило, вылилъ его и раздѣлил красное и черное. И стали они, какъ прежде. И сказалъ Онъ своему наставнику: «Бери свое добро». Когда тотъ увидалъ это, удивился и изумился и сказалъ Господу нашему: «Богъ Ты или человѣкъ? Или Ты меня испытывалъ и постигъ съ двумя (чернилами)<sup>16</sup>, или показалъ мнѣ чудо». Сказавъ это Господу нашему, онъ пошелъ къ Владычице нашей Матери Его Маріи и сказалъ ей: «Кто Сынъ Твой? Не о Немъ ли нашелъ въ

<sup>15</sup> Вѣроятно, Отецъ Небесный.

<sup>16</sup> Ловко проведя меня, подмѣнивъ смѣшанное двумя принесенными заранѣе отдѣльными чернилами.

Писаніяхъ, которыя я переписывалъ и что пророки предрекли о Немъ: «Се Дѣва во чревѣ пріиметь и родить Сына, и нарекутъ Ему имя Еммануилъ, еже есть сказуемо съ нами Богъ».

б) По петроградской рукописи.

И послѣ того, какъ родился Господь нашъ Іисусъ Христосъ, на 7-мъ году отдали Его наставнику, да научится писанію. И сказалъ Ему наставникъ Его: «Скажи Наи, дитя!» Начавъ, онъ въ семь дней окончилъ всѣ Писанія. Удивился наставникъ Его и пересталъ учить Его. Когда наставникъ Его писалъ, Онъ смѣшалъ его чернила. Разгнѣвался за это Его наставникъ и сказалъ: «Сынъ вдовицы испортилъ мои чернила». И такъ сказавъ, онъ ударилъ Его въ лицо. И сказалъ ему Іисусъ: «Зачѣмъ ты бьешь Меня? Если ты будешь бить Меня, есть (Нѣкто) близко». И это сказавъ, Онъ вылилъ чернила и раздѣлилъ красное и черное. Посмотрѣвъ Его наставникъ, удивился и пошелъ къ Владычице нашей Маріи и сказалъ ей: Ты родила Сына, о которомъ возвѣщали пророки, говоря: «Се Дѣва» во чревѣ пріиметь и родить Сына, и нарекутъ Ему имя Еммануилъ, еже есть сказуемо «Съ нами Богъ». И онъ вернулся къ Іисусу и поклонился предъ лицомъ Его и палъ къ ногамъ Его, Господа нашего Іисуса Христа.

## К ИСТОРИИ ПОЯВЛЕНИЯ ЗАМЕТКИ Б. А. ТУРАЕВА

Последние несколько лет существования старого *Христианского Востока* прошли под знаком обостренного интереса к евангелиям детства. Поэтому редакция возобновленного *Христианского Востока* особенно рада опубликовать материал, который, скорее всего, должен был быть доработан Б. А. Тураевым до состояния полноценной статьи именно для нашего журнала.

Публикуемая заметка обнаружена в архиве С. А. Жебелева С. Б. Чернецовым (Архив РАН, фонд 729, опись 3 «Жебелев С. А. Труды других лиц», № 35 «Тураев Б. А. Евангелие Детства Христова в эфиопской письменности») и подготовлена им к печати. То, что заметка эта оказалась среди бумаг С. А. Жебелева, разумеется, не случайно. В летнем семестре 1918 г. Жебелев прочитал в I Петроградском университете курс лекций, осенью того же года переработанный в книгу<sup>1</sup>. В книге, правда, не обнаруживается следов использования Тураевской заметки (евангелиям детства посвящены сс. 86–94), но вполне очевидно, что заметка интересовала Жебелева именно в связи с соответствующим разделом его курса. Вскоре после выхода книги Жебелев пишет статью «Христос-плотник», предназначенную для *Христианского Востока* за 1920 г.; публикация соответствующего выпуска журнала задержалась до 1922 г.<sup>2</sup> В статье также нет пересечений с материалами Тураева (Жебелев анализирует евангельские мотивы, в которых могло найти основание предание о том, что Христос, прежде Своего выхода на проповедь, был плотником; при этом сам Жебелев почти не выходит за пределы источников на греческом языке). Книга и статья Жебелева дают нам возможность понять, почему заметка Тураева должна была представлять для Жебелева интерес. Что касается истории появления самой этой заметки, то мне кажется более правдоподобным связывать ее с тогдашними интересами круга авторов *Христианского Востока*.

---

<sup>1</sup> С. А. ЖЕБЕЛЕВ, Евангелия канонические и апокрифические. Общій очеркъ (Пгг.: Огни, 1919) (Круг знания. История литературы, [2]), 126 с. (Книга вышла по новой орфографии, но подзаголовок набран по старой.)

<sup>2</sup> С. А. ЖЕБЕЛЕВЪ, Христось-плотникъ // *ХВ* т. VI, вып. III (1920) [изд. 1922] 303–314.

В III выпуске тома VI нашего журнала (за 1920 г.; вышел в 1922) евангелиям детства посвящено сразу три материала, над которыми, помимо Жебелева, потрудились такие авторы, как Н. Я. Марр и Л. М. Меликсет-Бек. К упомянутой статье Жебелева Марр добавил несколько примечаний, учитывающих еврейский текст Ветхого Завета и некоторые сирийские и армянские версии Библии. Меликсет-Бек впервые опубликовал сохранившиеся отрывки грузинской версии Евангелия от Фомы<sup>3</sup> (одного из евангелий детства), а Марр в том же выпуске напечатал свои критические замечания к публикации Меликсет-Бекова<sup>4</sup>.

Было бы всего естественнее считать, что Тураев не был в стороне от интересов его ближайших коллег, однако, как полагает С. Б. Чернецов, он, видимо, по свойственной ему основательности и научной ответственности, а также невозможности пользоваться эфиопскими рукописями заграничных собраний, не считал доступным ему в Петрограде материал достаточным для написания специальной статьи об эфиопских преданиях, относящихся к евангелиям детства, и лишь, уступая настояниям своего университетского однокашника и коллеги, составил для него публикуемую ниже справку. Так, к сожалению, отдельной статьи на эту тему Тураев писать не стал, а после него — до самого последнего времени — эфиопские материалы, связанные с евангелиями детства, практически, не изучались. Только недавно С. Герё в небольшой статье рассмотрел те эфиопские материалы, которые могут иметь отношение к евангелиям детства христианской древности<sup>5</sup>.

Грузинским материалам повезло больше. Независимо от Меликсет-Бекова и почти одновременно с ним, их издал в Тифлисе К. Кекелидзе<sup>6</sup>. Критическое издание этих фрагментов заставило себя ждать

<sup>3</sup> Л. М. МЕЛИКСЕТ-БЕКОВ, Фрагментъ грузинской версии «Дѣтства Христа» // *ХВ* т. VI, вып. III (1920) [изд. 1922] 315—320.

<sup>4</sup> Н. Я. МАРР, О фрагментъ грузинской версии «Дѣтства Христа» (Къ критикѣ грузинскаго текста). // *ХВ* т. VI, вып. III (1920) [изд. 1922] 343—347.

<sup>5</sup> S. GERÖ, The Ta'amra 'Iyasūs. A Study of Textual and Source-Critical Problems // *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies. University of Addis Ababa, 1924* / Ed. by Taddese Beyene (Addis Ababa—Frankfurt am Main, 1928). Vol. I. 165—170 (здесь же вся — довольно скудная — современная библиография).

<sup>6</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ჰაგიოგრაფული ძეგლები [К. КЕКЕЛИДZE, Грузинские агиографические памятники]. ნაწ. ზიწველი. ტ. I. (თბილისი, 1918). 115—117.

до 1941 г., когда его предпринял Акакий Шанидзе<sup>7</sup> — когда-то один из молодых авторов *Христианского Востока*. Публикацию Шанидзе сделал известной в Европе Ж. Гаритт, опубликовавший ее латинский перевод<sup>8</sup>.

Евангелие от Фомы известно также в славянской версии, которая усиленно изучается в последние годы<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> ა. შანიძე, თომას სახარების აპოკრიფის ქართული ვერსიის ნაწევები და მისი გაუგებებები ადგილები [А. Шанидзе, К толкованию непонятных мест фрагментов грузинской версии апокрифа «Евангелие Фомы»] // სტალინის სახლობის თბილისის სახ. უნივერსიტეტის შრომები [Труды Тбилисского Государственного университета им. Сталина] 18 (1941) 29-40.

<sup>8</sup> G. GARITTE, Le fragment géorgien de l'Évangile de Thomas // *Revue d'histoire ecclésiastique*, 50 (1956) 511-520.

<sup>9</sup> A. DE SANTOS OTERO, Das kirchenslavische Evangelium des Thomas (Berlin, 1967) (Patristische Texte und Studien, 6); Th. ROSÉN, The Slavonic Translation of the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas (Uppsala, 1997) (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Slavica Upsaliensia, 39). Упоминаемое Тураевым арабское евангелие детства теперь также имеется в критическом издании: I. GALBIATI, Ioannis Evangelium apocryphum arabice (Milano, 1957).

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВВ* — Византийский Временник  
*ВДИ* — Вестник древней истории  
*ЖМНП* — Журналъ министерства народнаго просвѣщенія  
*ЗВО* — Записки Восточнаго Отдѣленія Имп. Русскаго Археологическаго Общества  
*ИРАИК* — Извѣстія Русскаго Археологическаго института въ Константинополѣ  
*КВ* — Кавказ и Византия  
*ППС (ПС)* — (Православный) Палестинский сборник  
*ТНХВ* — Традиции и наследіе Христианскаго Востока (Москва, 1996)  
*ТрКА* — Труды Кіевской Духовной Академіи  
*ХВ* — Христианскій Востокъ  
*ХрЧт* — Христианское Чтеніе  
*AASS* — Acta Sanctorum (Antwerpen, Bruxelles)  
*AB* — Analecta Bollandiana  
*ACO* — Acta Conciliorum Oecumenicorum  
*ASSEMANI, BO* — Josephus Simonius ASSEMANUS, Bibliotheca Orientalis clementino-vaticana, Roma, I (1719), II (1721), III, 1 (1725), III, 2 (1728); repr.: Hildesheim, 1975  
*BAC* — Bulletin d'arabe chrétien  
*BAUMSTARK, GSL* — Anton BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur (Bonn, 1922)  
*BEDJAN, AMS* — Paul BEDJAN, Acta martyrum et sanctorum syriace (Leipzig, 1891; repr.: Hildesheim, 1968)  
*BHG* — François HALKIN, Bibliotheca Hagiographica Graeca I–III (Bruxelles, 1957) (*SH* 8a); Novum Auctarium (Bruxelles, 1984) (*SH* 65).  
*BHO* — Bibliotheca Hagiographica Orientalis (Bruxelles, 1910) (= *SH* 10).  
*BOr* — Bibliotheca Orientalis  
*BK* — Bedi Kartlisa  
*Byz* — Byzantion  
*BZ* — Byzantinische Zeitschrift  
*CChr* — Corpus Christianorum  
*CopEnc* — The Coptic Encyclopedia (New York, 1991)  
*CPG* — M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout, Brepols), I (1983), II (1974), III (1979), IV (1980), V (1987).  
*CSEL* — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum  
*CSCO* — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium  
*DOP* — Dumbarton Oaks Papers  
*EO* — Échos d'Orient  
*ETL* — Ephemerides Theologicae Lovanienses  
*GCAL* — Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Vatikan, 1944, 1947, 1949, 1951, 1953) (*ST* 118, 133, 146, 147, 172).  
*GCS* — Die Griechische Christliche Schriftsteller  
*HO* — Handbuch der Orientalistik. Leiden–Köln, 1952 s.  
*HTR* — Harvard Theological Review  
*JCoptS* — Journal of Coptic Studies  
*JÖB* — Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik  
*JTS* — Journal of Theological Studies

- LTk* — Lexikon für Theologie und Kirche. 1957 s.  
*MAIR* — Mémoires de l'Académie (Impériale) des Sciences de Russie (St. Pétersbourg)  
*MUSJ* — Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)  
*NPNF* — Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church  
*OC* — Oriens Christianus  
*OCA* — Orientalia Christiana Analecta  
*OCP* — Orientalia Christiana Periodica  
*OLP* — Orientalia Lovaniensa Periodica  
*PG* — J.-P. MIGNE, Patrologiae cursus completus. Series graeca (Parisius, 1857–1866)  
*PdO* — Parole de l'Orient  
*PL* — J.-P. MIGNE, Patrologiae cursus completus. Series latina (Paris, 1841–1864)  
*PO* — Patrologia Orientalis  
*POC* — Proche-Orient chrétien  
*PS* — Patrologia Syriaca (Parisius) I (1884), II (1907), III (1926)  
*POC* — Proche-Orient Chrétien  
*RSE* — Rassegna di studi etiopici  
*RAC* — Reallexicon für Antike und Christentum (Stuttgart, 1950 s)  
*RE* — Realencyklopädie des Klassischen Altertums (Pauly–Wissowa)  
*REArm* — Revue des études arméniennes  
*REB* — Revue des études byzantines  
*RECC* — Revue des études géorgiennes et caucasiennes  
*ROC* — Revue de l'Orient Chrétien  
*RSBN* — Rivista di studi bizantini e neoellenici  
*RSO* — Rivista degli Studi Orientali  
*SAMIR, Actes I* — Khalil SAMIR (Ed.), Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (Goslar, septembre 1980) (Rome, 1982) (*OCA* 218)  
*SAMIR, Actes II* — Khalil SAMIR (Ed.), Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, septembre 1984) (Rome, 1986) (*OCA* 226)  
*SAMIR, Actes III* — Khalil SAMIR (Ed.), Actes du troisième Congrès international d'études arabes chrétiennes (Louvain-La-Neuve, septembre 1988) // *PdO* 16 (1990–1991)  
*SH* — Subsidia Hagiographica  
*SC* — Sources chrétiennes  
*ST* — Studi e Testi  
*TU* — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur  
*WRIGHT, Cat. syr. mss.* — William WRIGHT, Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum (London, 1870–1872)  
*ZDMG* — Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft  
 Ար — Արարատ  
 ԱՀ — Ազգագրական Հանդէս  
 ԲՄ — Բանբեր Մատենադարանի  
 ԲՎ — Բազմալեզ  
 Գս — Գանձասար  
 ՀԱ — Հանդէս Ամսօրեայ  
 ՊԲՀ — Պատմա-բանասիրական Հանդէս  
 Ղր — Ղրաբեր Հասարակական Գիթութիւնների  
 Ժճ — Ժողովուրդ  
 ԺԵ — Ժողովուրդ

Директор издательства

О. Л. Абышко

Главный редактор

И. А. Савкин

---

**Христианский Восток I (VII) (1999)**  
**Журнал**

---

И.Т. № 064366 от 26.12.95

Издательство «Алетейя»,

Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13

Тел.: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: [aletheia@spb.cityline.ru](mailto:aletheia@spb.cityline.ru)

Сдано в набор 01.12.98. Подписано в печать 15.06.99. Бумага офсетная. Формат 60×88<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Печать офсетная. Объем 34 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 347

Отпечатано с готовых диапозитивов в Санкт-Петербургской типографии «Наука» РАН:

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

**Printed in Russia**